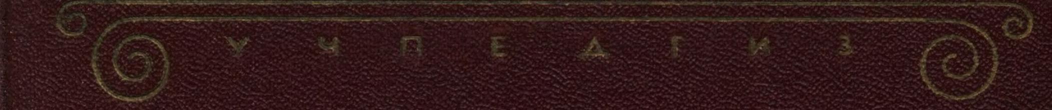
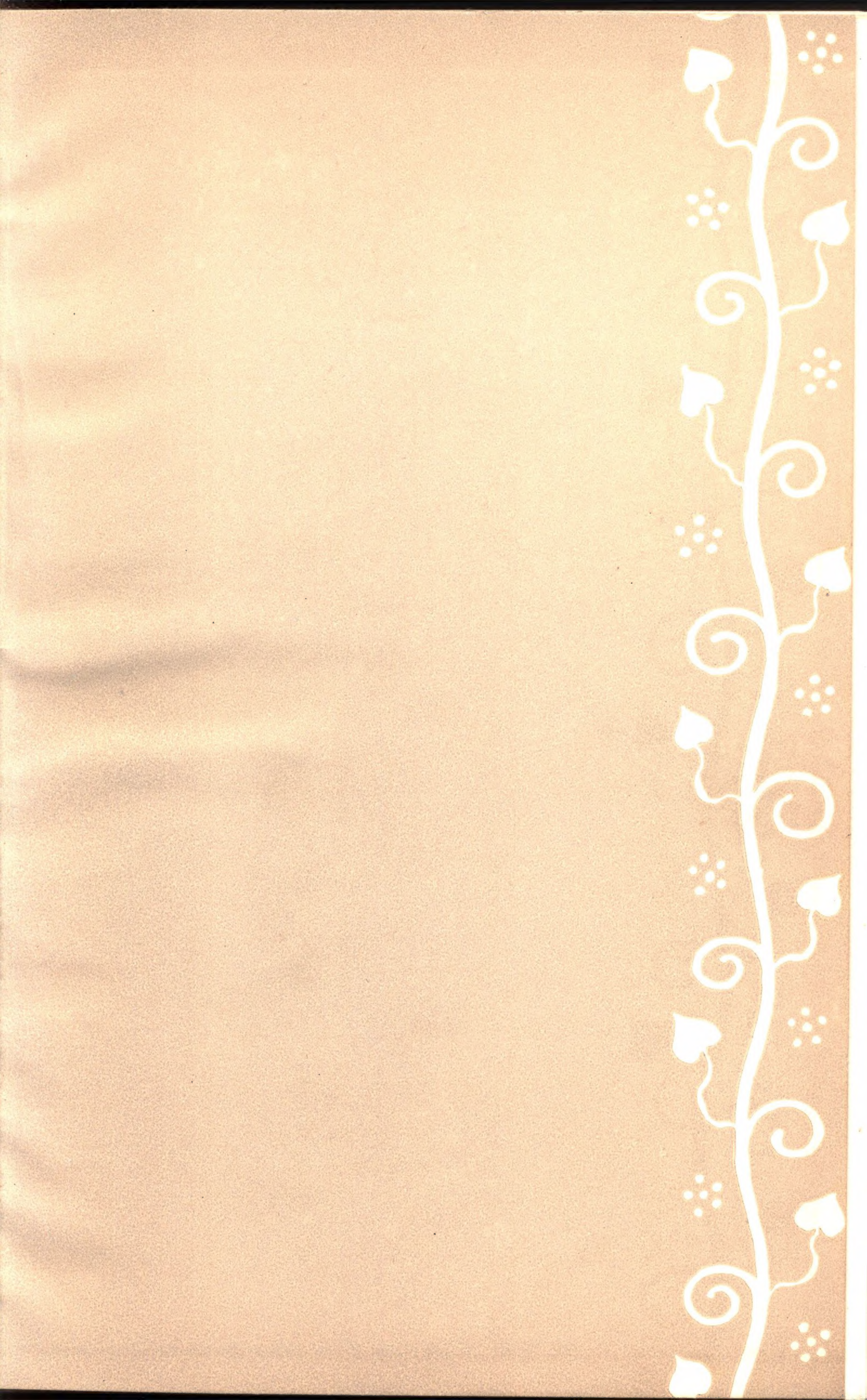
ПРОФ. А. Ф. ЛОСЕВ



АНТИЧНАЯ МИФОЛОГИЯ

УЧПЕДГИЗ



Проф. А. Ф. Лосев

АНТИЧНАЯ МИФОЛОГИЯ
В ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ
УЧЕБНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МИНИСТЕРСТВА ПРОСВЕЩЕНИЯ РСФСР
Москва — 1957 г.

Алексей Федорович Лосев
АНТИЧНАЯ МИФОЛОГИЯ
Редактор *С. А. Ненарокомов*
Художник *Е. И. Коган* Художественный редактор *М. Л. Фрам*
Технический редактор *Н. Н. Махова* Корректор *Н. В. Богомолова*

Сдано в набор 21/I 1957 г. Подписано к печати 23/VIII 1957 г. 60×92$^1/_{16}$. Печ. л. 38,75 + 0,37 вклейки. Уч.-изд. л. 40,45 + 0,33 вклейки. Тираж 20 тыс. экз. А-07913.

Учпедгиз. Москва, Чистые пруды, 6.

Министерство культуры СССР. Главное управление полиграфической промышленности. 2-я типография «Печатный Двор» имени А. М. Горького. Ленинград, Гатчинская, 26.

Заказ № 7. Цена без переплета 8 р. 25 к. Переплет ледерин. 2 р., коленк. 1 р. 50 к.

ОТ АВТОРА

Предлагаемая вниманию читателей книга является попыткой наметить новые пути в подаче античной мифологии, которые не сводятся ни только на одно научное исследование, ни только на популярное изложение, как оно обычно понимается. Научное исследование в области античной мифологии обычно читается узким кругом специалистов. Кроме того, исследование по классической филологии требует от читателя не только знания первоисточников, знания нескольких языков, древних и новых, но еще и возможности сосредоточить в своих руках большое количество греческих и римских текстов, без владения которыми невозможно и думать об оценке и критическом восприятии такого исследования. С другой стороны, популярное изложение античной мифологии всегда понималось как пересказ для детей или для юношеского возраста античных мифов вне всякой их истории и толкования, с отбором этого материала в ограниченных условиях возрастного подхода и неизвестно на основании каких источников, не говоря уже о больших дозах субъективного вкуса и писательской манеры излагателя. Не отрицая этих двух подходов к античной мифологии целиком и даже признавая их необходимость с известных точек зрения, автор предлагаемой книги избрал несколько другой подход к предмету.

Автор предлагает вниманию своего читателя не что иное, как именно первоисточники античной мифологии, т. е. с самого начала становится на путь научного исследования. При этом, однако, он старается строить свое изложение так, чтобы читатель мог сам вместе с ним пройти по всем запутанным ходам этих первоисточников, чтобы он мог критически освоить предлагаемые тексты первоисточников и делать свои собственные выводы независимо от автора. Конечно, если вооружаться знанием языков и надолго засесть в библиотеках, то можно найти большинство из этих текстов в филологических исследованиях, обзорах, руководствах, словарях и индексах, не говоря уже о самой античной литературе. В этом отношении автор шел навстречу читателю, стараясь вся-

чески облегчить ему овладеть этим безбрежным морем античных текстов. Вследствие этого для специалиста в предлагаемой книге многие материалы окажутся уже известными, уже подобранными и так или иначе проанализированными, но, повторяем, эта книга писалась не только для узких специалистов. Эта книга писалась для всякого образованного человека, который не успел или не сумел обратить достаточно серьезного внимания на античную мифологию, но который хотел бы не просто ограничиться сказками для детей, а еще захотел бы посмотреть, как эта античная мифология реально существовала в истории, в каком виде она появлялась, развивалась и погибала и как она была связана с умственными и жизненными интересами тогдашнего общества и человека.

Автор книги, конечно, дает известное освещение материалов и первоисточников со своей точки зрения. Поскольку, однако, в этой книге широко применяется цитирование самих первоисточников, всякий читатель с некоторым гуманитарным образованием и с интересами в области литературы и истории вполне сможет уже и сам убедиться, насколько правильно толкование автора. Давая известное толкование мифам, автор предлагаемой работы считает свое освещение только одним из возможных подходов к античной мифологии. Свое толкование текстов из античной литературы он хочет рассматривать как призыв к свободной работе над ними, к творческому подходу к филологическим материалам.

Во вводной части работы автор знакомит читателя с тем подходом к античной мифологии, который с его точки зрения наиболее отвечает современному состоянию науки. Именно автор не мыслит античной мифологии вне строго проводимого историзма. Автор не мыслит античной мифологии вне ее связи с жизнью общества, с его материальными и духовными потребностями, с той или иной исторической базой. Автор считает такой подход к античной мифологии тем минимумом, без которого вообще нельзя о ней говорить как о научной дисциплине. Но, конечно, этот минимум не исключает, а, наоборот, предполагает и другие методы исследования, хотя бы, например, метод теоретико-литературный, эстетический, историко-культурный, сравнительно-мифологический, археологический, языковедческий и т. д. Пользоваться сразу всеми методами, которые только возможны при изучении античной мифологии, невыполнимо силами единоличного автора. Но известный минимум, необходимый для научной разработки предмета, здесь дается.

Две другие части работы имеют своей целью применить современную научную методологию на практике исследования двух больших, но совершенно конкретных проблем античной мифологии. Это — проблема Зевса, но опять-таки не всего Зевса, которого

невозможно охватить в одном томе, но только одного из архаических Зевсов, именно Критского, с тем чтобы показать, как на лоне дикой архаики постепенно создавались красивые и пластические образы античной мифологии и как они потом входили в античное сознание, чтобы сохраниться по крайней мере на два тысячелетия.

Далее — проблема Аполлона. Сначала в его общенародном развитии, а потом специально и в его литературном развитии. Мы рекомендуем читателю обратить особенное внимание именно на историко-литературное развитие античного Аполлона. Приводимые здесь тексты для многих античных писателей являются исчерпывающими или близкими к этому; особенно это проводилось в отношении поздних и менее известных писателей. Иной раз автору приходилось ограничиваться только главнейшими текстами. Именно здесь, просматривая эти многочисленные тексты, иной раз повторяющие друг друга или содержащие разного рода смысловые оттенки, читатель может сам судить о том, как развивался Аполлон, что создавалось нового в ту или иную эпоху и что повторялось из прежних эпох, как постепенно возникала традиция для тех или иных мифологических мотивов и концепций, как эта мифология после своего яркого расцвета постепенно падала, превращалась в литературный прием, становилась общей фразой. С другой стороны, в последние века античности пытались реставрировать богатое прошлое в целях борьбы с новыми религиями и их новой мифологией.

Материалы первоисточников даются и в пересказе и с критикой, а часто в их точном переводе. В книге использованы не только общеизвестные писатели вроде Гомера, трагиков, историков или философов, но и все малодоступные и никогда не переводившиеся ни на какие языки античные словари, все античные мифографы, у которых как раз и содержится систематическое изложение мифов с приведением множества всякого рода драгоценных деталей и вариантов. Так, целиком использованы Аполлодор, оба Гигина и все мифографы вплоть до так называемых Ватиканских мифографов, относящихся уже к VII в. н. э. Наконец, использованы все древние комментаторы античных писателей, так называемые схолиасты, от которых дошли до нас десятки объемистых томов комментариев. Особенно ценными оказались и потому наиболее использованы автором схолиасты к Гомеру, Пиндару, Эсхилу, Софоклу, Еврипиду, Каллимаху, Ликофрону и Вергилию. Ни один приводимый автором античный мифологический мотив не остался без подкрепления цитатами из одного или из нескольких первоисточников.

Автор предлагаемой книги, переполненной античными материалами, конечно, не мог выражать на каждом шагу свое кри-

тическое к ним отношение. Критика источников — это специальная область, требующая для себя также и специального исследования. Тем не менее автор много думал над каждым источником прежде чем использовал его в подобающем ему месте. Читатель сам убедится, что поздние авторы в целях реставрации старинной мифологии часто пользуются как раз наиболее старыми мифами. Это весьма ощутительно выступает особенно в историко-литературных частях работы, где фигурирует не та или иная догадка автора, но конкретный текст со своим вполне определенным содержанием. Но и без этого автор всегда старался отделить в позднем источнике черты, связанные с его поздним появлением, и дойти до того зерна, которое сохранилось с древних времен. Это и есть критика источников, которой автор постоянно пользовался, хотя ее систематическое проведение и не входило в его задачу.

В заключение необходимо сказать, что античная мифология является слишком сложным и мало разрабатываемым у нас предметом, чтобы автор мог надеяться на окончательное разрешение в его книге тех или иных проблем. Стремясь к возможной полноте приведения материалов и их интерпретации, автор всегда прекрасно сознавал и невозможность охватить предмет целиком и предварительность своих построений. Упущения и всякого рода недостатки могут оказаться в любом месте предлагаемой работы. За указание их автор заранее благодарит читателя.

ВВЕДЕНИЕ

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ АНТИЧНОЙ МИФОЛОГИИ

НЕОБХОДИМЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ

I. МИФОЛОГИЯ И ОБЩИННО-РОДОВАЯ ФОРМАЦИЯ

1. Недостаток традиционных изложений. Основным вопросом настоящего исследования является связь мифологии с общественно-экономической формацией, очень часто игнорируемая во многих работах и руководствах. Даже лучшие наши учебники по древней истории иногда излагают античную мифологию в заметном отрыве от породившей ее исторической среды, так что остается совершенно непонятным, почему люди в течение столь продолжительного времени могли мыслить мифологически и для чего им понадобилось такое странное представление о мире.

2. Почему первобытный человек переносил на природу свои общинно-родовые отношения? Человеку, жившему в условиях первобытнообщинного строя, были понятными и наиболее близкими только общинно-родовые отношения. На основании этой понятной ему действительности он и рассуждал о природе, обществе и обо всем мире. Наиболее убедительным для него объяснением природы было объяснение с помощью родственных отношений. Вот почему небо, воздух, земля, море, подземный мир — вся природа представлялась ему не чем иным, как одной огромной родовой общиной, населенной существами человеческого типа, находящимися в тех или иных родственных отношениях и воспроизводящими собой первобытный коллективизм первой в истории общественно-экономической формации. А это и есть не что иное, как мифология, зародившаяся и процветавшая именно на ранних ступенях первобытнообщинного строя.

3. Традиционное объяснение мифологии. Обычное объяснение мифологии сводится к тому, что она есть продукт незрелого мышления, далекого от установления и использования законов природы. Однако само это состояние мышления требует для себя объяснения. Остается непонятным, почему вдруг понадобилось человеку привлекать для объяснения природы и общества столь странные методы. Ведь всякое объяснение есть сведение непонятного на понятное. Но почему же вдруг оказалось понятным, что солнце есть бык, а луна — корова или что гром и молния не есть просто гром и молния сами по себе, но — орудия в руках Зевса или Юпитера? Наши историки приводят такого рода мифы десятками; но никто не отвечает на вопрос, почему все эти фантастические вымыслы были в свое время (и притом в течение тысячелетий) объяснением природы и общества для всех тех, кто тогда задумывался о причинах происходящего.

4. Абстрактно-метафизический характер обычного взгляда на первобытное одушевление природы. Точно так же ничего не говорят обычные рассуждения о том, что первобытный человек одушевлял природу, обожествлял природу, пользовался антропоморфизмом и т. д. Прежде всего совершенно непонятно, почему это вдруг понадобилось ему одушевлять или обожествлять природу. То и другое вовсе не есть такое уж простое миропонимание, которое было бы понятно само по себе.

Говорить просто об одушевлении или обожествлении весьма недостаточно. Ведь силы природы здесь не только одушевлены, но, будучи одушевленными, находятся между собой в очень определенных взаимоотношениях. А иначе получается одушевление совершенно не мифологическое, совершенно абстрактное. Тут одушевляются не просто отдельные предметы, существа, но именно те, которые находятся между собой в известной связи, в родственных отношениях, являются друг для друга родителями или детьми, братьями или сестрами, дедами или внуками, предками или потомками; и, кроме того, все вместе они образуют универсальную родовую общину, основанную на первобытном стихийном коллективизме. Вот эта-то конкретность и теряется из виду, когда говорят о всеобщем одушевлении, антропоморфизме, анимизме, политеизме и т. д.

5. Первобытный стихийно-нерасчлененный коллективизм как источник формирования мифологии. Только привлечение самой родовой общины первобытных времен для целей понимания мифологии может разрешить все эти обычно остающиеся неразрешенными загадки. Только приняв во внимание первобытный стихийный коллективизм ближайших родственников как нечто максимально понятное для тогдашнего мышления, мы можем уловить, понять скрытые пружины этого мышления, его внутрен-

нюю логику и его столь чуждые для нас результаты. В самой родовой общине нет ничего мифологического и нет ничего чудесного, волшебного или магического. Но стоило только перенести общинно-родовые отношения на природу (а не переносить их на природу первобытный человек не мог, поскольку они были для него единственно близким и понятным), как вся природа вдруг становилась мифической и магической, вдруг наполнялась живыми существами, но по своей огромности и силе уже бесконечно превосходившими человека и потому часто получавшими вид всякого рода чудовищ и страшилищ.

6. Перенесение на природу общинно-родовых отношений в их исторической конкретности. Мифологию весьма неохотно понимают как перенесение на природу общинно-родовых отношений. В тех же случаях, когда это признается, оно понимается большей частью буквально и грубо, как простое повторение обычных земных отношений. Но в самой родовой общине и в самих кровно родственных отношениях первобытного общества, в самом коллективизме того времени вовсе нет ничего мифологического, т. е. нет ничего чудесного или магического. Если Гефест есть только кузнец, перенесенный с земли на небо, то в нем нет ровно ничего мифологического, как и в обыкновенном кузнеце на земле. И если Деметра есть организатор земледелия, то и она не имеет никакого отношения к мифологии, как не имеют к ней отношения и все земные организаторы и руководители земледелия.

Марксистско-ленинская теория учит, что мифология есть мышление на определенной ступени человеческого развития, а мышление невозможно без обобщения. Марксистско-ленинская теория говорит о единстве языка и мышления. Ленин отмечает: «Всякое слово (речь) уже *обобщает*» («Философские тетради», 1947, стр. 256).

«Миф» по-гречески и значит не что иное, как «слово». Миф, следовательно, есть всегда то или иное обобщение, и те существа, о которых повествует мифология, всегда являются тем или иным обобщением, поскольку им как чему-то общему всегда подчиняется определенная область действительности как совокупность того или иного множества или даже бесконечного числа частных явлений.

Ленин подчеркивает: «Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть *отдельное существо*. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым... Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепка (= понятия) с нее *не есть* простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность *превращения* (и

притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в *фантазию* (в последнем счете = = бога)» («Философские тетради», стр. 307).

В этих словах Ленина выражена вся сущность мифологии как системы первобытного мышления. Первобытный человек, перенося общинно-родовые отношения на всю природу и мир, мыслил эти отношения в уже обобщенном виде. Но род еще не мыслится здесь отвлеченно, т. е. дифференцированно-логически. Род есть тут пока бесконечное объединение предков и потомков. Перенесенный в таком виде на природу и мир и в то же самое время играющий роль логического общего понятия, он и является мифологией, т. е. тем или иным богом, демоном или героем, которые являются обобщением определенной области действительности и которым так или иначе подчиняются все частные явления этой области действительности.

7. Буржуазные теории мифологии. Мифология, таким образом, не является каким-нибудь случайным и новым привеском первобытного мышления, но это есть необходимая идеология вообще всей общинно-родовой формации.

Марксистско-ленинское понимание мифологии помогает пониманию односторонности и уродливости буржуазных теорий мифа (солярная, антропологическая, фрейдистская и пр.), всегда выдвигающих на первый план какой-нибудь один абстрактный момент человеческого мышления или восприятия жизни вместо обобщенно данной, конкретной и живой исторической действительности общинно-родовой формации.

У нас иной раз говорят, что солярная теория основана на абсолютизировании зрительного восприятия неба и что поэтому она слишком абстрактна для первобытного мышления. Это совершенно правильно. Но абстракцией чего является это зрительное восприятие? Говорят, что зрительное восприятие, взятое само по себе, слишком изолировано и слишком далеко от цельного человека. Но от чего именно оно изолировано и что это за цельный человек был в первобытные времена? Вот тут-то и нельзя обойтись без привлечения первобытной родовой общины в ее целом, во всем характерном для нее коллективизме средств, орудий производства, во всем коллективизме распределения труда и распределения его продуктов. А кроме того, зрительное восприятие еще не есть мышление и совсем не обладает теми обобщительными функциями, которые необходимы для всякого мифологического мышления. Такой же критике необходимо подвергать и другие буржуазные теории мифологии и прежде всего популярную на Западе психологическую теорию Леви-Брюля.

II. МИФОЛОГИЯ В ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОМ СТАНОВЛЕНИИ

1. Традиционное представление мифа в виде того или иного неподвижного образа. Другим основным принципом нашего исследования является рассмотрение мифологии не как неподвижной картины, пусть хотя бы и прекрасной, но как вечно становящегося человеческого мышления, отражающего собой такую же текучую, такую же беспокойную и творчески развивающуюся историческую действительность.

Обычно большинство представляет себе Аполлона красивым юношей с артистической наружностью и с лирой в руках, Афину Палладу — как деву-воительницу, Афродиту — исполненной женственности и привлекательности и т. д. Историческое исследование обнаруживает, что все такого рода образы относятся далеко не ко всем эпохам античного мира, а только к некоторым и даже являются иной раз достоянием какого-нибудь одного, определенного периода.

2. Общая линия и периоды мифологического развития. Постараемся проследить каждый мифологический образ начиная с его зародышевого состояния, переходя к его развитой и цветущей форме и кончая его разложением, внутренним опустошением и гибелью.

Все эти образы рассматриваются не изолированно, но как элементы более или менее обширных периодов общего мифологического развития греков. В связи с этим устанавливается: 1) древнейшая дофессалийская основа античной мифологии, порожденная еще периодом матриархата, или, употребляя термины археологии, периодом палеолита и неолита; далее — 2) фессалийская основа в связи с восходящим патриархатом и централизацией мифологии вокруг горы Олимп и с переходом от старинной титанически-циклопической архаики к художественно развитому и героическому антропоморфизму; 3) в дальнейшем, в связи с разложением общинно-родовой формации, — изнеженные и утонченные (имея в виду разложение родовой знати) формы героизма, после чего наивная мифология гибнет и переходит в натурфилософию, продолжая, однако, 4) играть огромную служебную роль в качестве художественной формы для рабовладельческой идеологии (греческая классика) и для декаданса умирающей античности (эпоха эллинизма).

Таким образом, античная мифология рассматривается решительно во всех периодах ее развития, без малейшего принижения одного периода в сравнении с другим.

3. Древнейшая эпоха. Ввиду засилия разного рода буржуазных теорий, приходится особое внимание обращать именно на эти начальные периоды и давать им более подробную характеристику.

Как только появился человек, т. е. как только в развитом животном организме забрезжил свет сознания, так уже появились и все основные логические категории мышления, как бы низко ни было развито это первобытное мышление. Вопрос может стоять только исторически: когда, где и как развивается человеческое мышление, т. е. когда, где и как оно расчленяется, дифференцируется, осознается, т. е. когда, где и как начинают более раздельно функционировать те или иные его категории, которые до того были в состоянии нерасчлененном, расплывчатом, несамостоятельном?

В те или иные эпохи выступают особенно заметно одни категории и не выступают другие.

Начальный период первобытного мышления с этой точки зрения весьма интересен. Человек здесь еще не выделился из природы, в нем еще очень плохо отчленяется «я» и «не я». Человек здесь еще не осознает себя более или менее самостоятельной субстанцией, но скорее только атрибутом или, попросту говоря, одним из внешних признаков природы. Такое состояние начального мышления зависит от состояния производительных сил первобытного общества, которое тоже сначала всецело находится в зависимости от окружающей среды.

4. Собирательско-охотничий период. Исследователи часто сбиваются на абстрактное понимание первобытного общества и ограничиваются простым указанием на низкое состояние производительных сил в это время. Однако здесь нельзя ограничиться только указанием на низкое состояние производительных сил (низким оно было после этого еще несколько тысяч лет). Энгельс дает в этом отношении четкое определение: производительные силы в этот период находятся на уровне собирательско-охотничьей экономики. Так понимаемые производительные силы первобытного общества в конкретной форме обрисовывают зависимость человека от природы, наличествующие тут взаимоотношения «я» и «не я» и отсутствующую здесь в расчлененном виде категорию субстанции.

5. Оборотническая логика. Первоначально понятие субстанции еще не выделилось из общей смутной и нерасчлененной сферы человеческого мышления и сознания. Человек еще не находит этой субстанции ни в чем окружающем. Но отсутствие подобной категории характерно только для его логического мышления, но не для жизненной его ориентации (в последнем случае даже животные вполне расчленяют предметы и так или иначе ими пользуются). Но что же получается в результате такого неразвитого функционирования категории субстанции?

Получается то, что ни в какой вещи человек не находит ничего устойчивого, ничего твердо определенного. Каждая вещь

для такого сознания может превращаться в любую другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности любой другой вещи. Другими словами, всеобщее, универсальное оборотничество есть логический метод такого мышления. Здесь отражалась та нерасчлененность первобытного коллектива, та безусловная и всесторонняя зависимость индивидуума от его родовой общины. Не отчленяя себя от своего коллектива, первобытный индивидуум мыслил и самого себя и всякий вообще индивидуум в состоянии быть носителем любых качеств и свойств любых других индивидуумов и даже всего коллектива.

И это было прогрессивно, потому что до этого не было уже совсем никакого мыслительного расчленения предмета, а была только звериная, чисто инстинктивная ориентация в окружающей среде.

6. Природа оборотничества. Отдельный человек не отделял себя ни от своей общины, ни от природы. Он мыслил себя носителем сил этой общины и этой природы. А раз он носитель не только своих собственных сил, но и всего другого в той или иной мере, в тех или иных размерах, это значит, что он может мыслить себя каким-нибудь другим индивидуумом (одним или многими), мыслить себя носителем его сил и находиться во власти иллюзий такого перевоплощения или оборотничества. Таким образом разгадка первобытной оборотнической логики, а вместе с тем и разгадка всего чудесного и волшебного в первобытном мышлении заключается в материальных основах первобытного общества, в стихийном коллективизме собственности, труда и распределения продуктов труда среди ближайших родственников по крови.

7. Стихийно-множественная семантика мифа. Не следует удивляться тому, что наши источники, которыми мы располагаем, приписывают той или другой мифологической фигуре множество весьма разнообразных признаков и свойств. Зевс оказывается и небом, и землей, и воздухом, и морем, и подземным миром, и быком, и волком, и бараном, и орлом, и человеком, а иной раз просто жуком или каким-нибудь геометрическим телом. Аполлон тоже и свет, и тьма, и жизнь, и смерть, и небо, и земля, и баран, и волк, и мышь и еще сотни всяких предметов и явлений. Здесь господствует принцип «все есть всё» или «все во всём». Это естественно для так называемого стихийного коллективизма, т. е. первобытной нерасчлененности индивидуума и общества или индивидуума и природы, перенесенной на всю природу. Отдельный индивидуум мыслит себя носителем каких угодно сил, т. е. мыслит себя и все прочее магически.

8. Позднейшая эпоха. Производящий характер ее хозяйства. Выше говорилось о самой начальной ступени мифомышления, когда человек сознавал себя только пассивным орудием природы

и когда производительные силы, т. е. сам человек с орудиями производства, не могли четко противопоставить себя окружающей природе. Оборотничество исчезает, как только человек начинает резко и принципиально различать «я» и «не я», т. е. когда он не растворяется в природе, но себя ей противопоставляет и когда каждая вещь становится для него тем самым твердо определенной вещью, допускающей одни свойства и исключающей другие.

Теперь производительные силы общества находятся на уровне не просто собирательства и охоты, но производящего хозяйства. Человек уже постигает конструктивно-технический принцип данной вещи или данного явления природы, отделяя тем самым идею вещи от самой вещи, и уже может пользоваться принципом этой вещи или этого явления для того, чтобы сознательно создавать, производить для собственного потребления.

9. Переход от фетишизма к анимизму. Что же возникает в мифологии в результате упомянутой дифференциации вещей и явлений? Что возникает в результате отделения идеи вещи, или, выражаясь мифологически, демона вещи от самой вещи? В мифологии здесь впервые появляются индивидуальные образы со своим собственным субстанциальным содержанием и со всеми своими второстепенными и третьестепенными свойствами и атрибутами. Раньше Афина Паллада была чем угодно; теперь же она богиня войны, художественно-технической мудрости и крепко организованной патриархальной общины. Теперь она уже не сова и не змея, но то и другое становится теперь ее атрибутом. Зевс теперь уже не просто гром и молния; он — блюститель героического правопорядка, и для него гром и молния — только атрибуты. Раньше Гефест был самим огнем и массой других предметов; теперь же он — бог огня, а огонь — только один из многих его атрибутов. Здесь возникает необходимость для всякого историка-мифолога изучать рудименты предыдущих социальных эпох в каждом мифическом образе. Без этого твердого и определенного представления о вещах и их принципах первобытный человек не мог бы и стать к ним в определенные отношения, не мог бы побеждать силы природы. Без этого мифология, которая всегда является верным отражением материальной жизни общества, тоже никогда не отделила бы демона вещи от самой вещи, т. е. никогда не перешла бы от фетишизма к анимизму, т. е. никогда не выработала бы столь богато представленных по всему земному шару и чрезвычайно развитых, чрезвычайно живучих форм полидемонизма и политеизма.

Таким образом, этот процесс индивидуализации и обособления самостоятельных богов и демонов особенно заметно мог проявляться только при переходе от собирательско-охотничьего хозяйства, т. е. от периода присвоения готового продукта к

периоду производящего хозяйства, когда человек уже начинал уметь сам изготовлять для себя необходимые продукты, помимо находимых им в природе в готовом виде. Вот почему развитая антропоморфная олимпийская мифология не была возможна ни в период палеолита, ни в период неолита, но только в период палеометалла, когда производящее хозяйство, начавшееся гораздо раньше, впервые дало значительные результаты и стало ведущим началом тогдашней культуры и жизни.

10. Основные объективные закономерности мифологического развития. Материальные закономерности. Когда работник классической филологии приступает к исследованию античных мифов, желая при этом остаться на путях самостоятельного исследования, он оказывается среди безбрежного моря разношерстных фактов археологических, этнографических, лингвистических, искусствоведческих, литературных, овладение которыми представляет значительные трудности. Не удивительно поэтому, что многие авторы в этой области ограничиваются простым описательством и эклектизмом или узкими, до чрезвычайности мелкими проблемами. Однако марксистско-ленинская теория обладает всеми ресурсами для того, чтобы ориентироваться среди этого безбрежного моря, не впадая ни в описательство и эклектизм, ни в преждевременные и плохо обоснованные схемы.

В этой области прежде всего не нужно спешить с обобщениями. Конкретное исследование обнаруживает бесконечную пестроту и разнообразие мифологического процесса в разных точках земного шара. На сегодняшний день надо ограничиться только теми необходимыми закономерностями, которые твердо установлены в исторической науке, потому что пустое место сегодня на завтра может оказаться заполненным огромным количеством археологических находок и всяких других аргументов, что, правда, на послезавтра может оказаться вновь ограниченным в результате еще новой аргументации или еще новой интерпретации уже полученных фактов.

Три объективные закономерности в развитии первобытного общества во всяком случае занимают сейчас твердое место в науке, и без них нельзя обойтись и в мифологии.

Во-первых, это переход от собирательско-охотничьего хозяйства к производящему. Во-вторых, переход от каменного века к веку металла, т. е. палеолит, неолит, палеометалл и неометалл. И в-третьих, переход от матриархата к патриархату. Где, как и когда совершались эти переходы и где, как и когда они совпадали или не совпадали, это — проблема конкретного обследования данного уголка земного шара, и проблема очень зыбкая, зависящая от тысяч всяких случайностей исследования, решающаяся сегодня так, а завтра совсем иначе. Но наличие этих пе-

риодов первобытного развития не может подвергаться сомнению; и всякий мифолог обязан разыскивать отражение этих эпох в изучаемой им первобытной мифологии.

11. От фетишизма к анимизму и от хтонизма к героизму. Две другие закономерности исторического развития тоже не могут подвергнуться сомнению. Это, во-первых, переход от фетишизма к анимизму и, во-вторых, переход от хтонизма к героизму. Мы не можем начинать прослеживать мифологическое развитие прямо с анимизма, если под анимизмом понимать веру в самостоятельное существование всякого рода духов, т. е. демонов и богов.

Зарождение мифологии начинается с представления одушевленными самых обыкновенных физических предметов, т. е. с фетишизма, что вполне соответствует первоначальному господству внешних чувственных ощущений и определяется добыванием жизненных ресурсов в готовом виде в природе путем собирательства и охоты. В сравнении с этим анимизм есть уже высокая ступень мифологической абстракции, когда демон вещи отделен от самой вещи.

Вначале человек находится во всецелой зависимости от природы и потому все мыслит состоящим из земли или из ее порождений. Это мы и называем хтонизмом (от греческого слова chthōn, что значит «Земля»). Этот хтонизм в дальнейшем сменяется при более самостоятельном положении человека в природе тем, что обычно зовется героизмом, героическим веком или героической мифологией.

Между хтонизмом и героизмом залегает огромная переходная эпоха, когда демон вещи, который и есть для первобытного человека идея вещи, уже отделился от нее и потому получил уже невещественное развитие, а с другой стороны, этот демон по своему содержанию все еще продолжает отражать хаотическое нагромождение природных явлений, которые все еще остаются непонятными, ужасающими, всесильными. Это весьма популярная, очень живучая и, можно сказать, никогда не умиравшая в античности (пусть хотя бы в виде только рудиментов) мифология чудовищ и страшилищ, которой греки и римляне не брезговали до последних дней античного мира.

12. Общее направление в развитии мифологии. Развитие мифологии шло прежде всего от простого к сложному, что объединялось также и с развитием от внешнего к внутреннему. Вместе с этим шло также развитие от хаотического, дисгармоничного, или, выражаясь мифологическим языком, от титанически-циклопического, к упорядоченному, соразмерному и гармоничному, к олимпийскому, к царству Зевса, Афины Паллады и Аполлона.

Когда, где и как наступали все эти переходные моменты и когда, где и как они совпадали или не совпадали, это может быть установлено только в редких случаях и не всегда поддается точному и научному учету.

Указанные линии развития нельзя понимать метафизически, неподвижно или изолированно. Они могут служить прежде всего целям ориентации в обширнейшем материале, подвижными координатами для характеристики того или иного мифа. Это всегда лишь некоторого рода тенденции развития, которые в данном месте и в данное время могут быть и могут не быть и даны в бесконечно разнообразных размерах.

III. КОМПЛЕКСНЫЙ МЕТОД И ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ

1. Понятие исторического комплекса. Античная мифология должна рассматриваться исторически не только в смысле разделения ее на периоды, но и в смысле установления разновременных рудиментов в пределах каждого отдельного мифа. Буржуазная наука, оперируя историческими категориями, обыкновенно рассматривала их как бы в овеществленном виде, когда они оказывались не только неподвижными, но и взаимно изолированными. Отсюда получалось механистическое разделение переходов истории, механистическое разделение слоев исторического процесса, изолированное представление событий, учреждений, деятелей и т. д. В области фольклора это приводило к монолитным и неподвижным характеристикам тех или других мифологических, сказочных, былевых или бытовых мотивов, как будто каждый такой мотив явился в готовом виде.

Но каждый момент истории отнюдь не является чем-то изолированным и плоским; он содержит в себе известного рода рельеф, указывающий как на прошлое, так и на будущее. Каждый исторический момент всегда есть некоторого рода комплекс прошедшего, настоящего и будущего, в котором происходит борьба старого и нового. «Да кто же не знает, — указывал В. И. Ленин, — что если рассматривать какое угодно общественное явление в процессе его развития, то в нем всегда окажутся остатки прошлого, основы настоящего и зачатки будущего?» (Сочинения, т. 1, стр. 162.)

Также и в каждом мифе необходимо отыскивать как рудименты, т. е. остатки прежних эпох в той или иной степени своей интенсивности, так и ферменты того нового, что возникает в дальнейшем развитии данного мифа. Изучение рудиментов уже давно не является в мифологии новостью. Однако случайное и

неметодическое указание рудиментов, особенно вне всяких исторических связей, практикуемое в буржуазной науке (да и то далеко не всегда и с постоянными оговорками), в крайнем случае может приводить только к подбору сырых материалов. Поэтому понимание мифа как живого отражения живой человеческой практики только и может дать правильную картину исторического развития античной мифологии, в которой исследование рудиментов и ферментов должно занять первое место среди всех других научных установок.

Каждый античный миф представляет собой исторический комплекс разного рода мотивов прогрессивного и регрессивного характера. Необходимо исследовать в каждом мифе ведущую прогрессивную тенденцию и сопровождающие его рудименты, остающиеся в нем в том или ином виде от самых разнообразных предыдущих ступеней его развития, действующих в нем с самой разнообразной интенсивностью и данных в самых причудливых сочетаниях и переплетениях.

Следовательно, во-первых, надо раскрыть отражение социальной действительности в центральном содержании мифа, в его, так сказать, ядре или зерне. Во-вторых, выявить разного рода второстепенные мотивы, окружающие центральное содержание мифа в виде тех или иных оболочек, слоев или вообще сопровождающих моментов разной степени древности, т. е. так называемые его рудименты.

2. Ядро мифа как орудие развития и борьбы. Центральное содержание мифа есть всегда как бы фокус, или точка пересечения самых разнообразных социальных сил. Уже по одному такому мифическому ядру можно видеть предшествующую ему часто огромную историческую перспективу. Центральное содержание, ядро мифа, есть узел, и порой весьма сложный, разнообразных социальных отношений, и распутывать его часто бывает нелегко. Всякий миф есть такое построение, в котором сконденсировано и дано в виде одной напряженной равнодействующей силы целое множество самых разнообразных исторических продуктов и образований. Мы понимаем миф как результат целого ряда эпох и орудие развития и борьбы.

3. Мифы в их историческом развитии. Возьмем такой миф, как порождение Зевсом Афины Паллады в полном вооружении из своей головы, после того как он проглотил свою забеременевшую супругу Метиду. Здесь мы увидим остатки фетишизма и каннибализма, предшествующие развитому патриархату, и свидетельство о патриархате, т. е. о примате мужского индивидуума над женским, и символику мудрости верховного божества, и, наконец, гротеск позднейших времен свободомыслия на границе развала общинно-родовой формации и начального периода гре-

ческой классики. Ядро этого мифа — целый комплекс и фокус самых разнообразных исторических эпох, начиная с дикого матриархата и кончая эстетикой поздней греческой цивилизации.

Возьмем образ критского Минотавра. Этот Минотавр — человек с бычачьей головой. Уже одно это заставляет отнести происхождение данного образа к тем временам, когда человек мало и плохо отличал себя от животных, т. е. ко временам раннего матриархата. Но вот этот Минотавр изображается со звездами и сам носит название Звездного. Значит, здесь перед нами уже огромное космическое обобщение. Далее, этого Минотавра убивает Тезей, один из самых крупных представителей греческого героического мира. Тут перед нами уже период героизма; а героизм в мифологии никак не мог появиться раньше выдвижения мужского индивидуума в социально-политической практике первобытного общества, т. е. никак не раньше периода патриархата. В довершение всего изобразительное искусство на Крите дает нам указание на то, что Минотавр был просто маской и театральной костюмировкой. А это свидетельствует о том, что Минотавр понимается уже как сценический персонаж, как театральная условность.

О том же говорит и миф о похищении Европы Зевсом в образе быка. Уже наличие разных вариантов этого мифа указывает на различные периоды образования этого мифа. Там, где Зевс является просто быком, очевидно, мы имеем дело с эпохой древнего зооморфизма, т. е. с весьма ранним периодом родового общества. Но другие источники говорят, что сам Зевс не есть бык, но только превращается в быка для похищения Европы. Очевидно, здесь дальнейшая ступень в развитии животной мифологии. Третьи источники говорят, что Зевс даже и не превращается в быка, а только для похищения пользуется некиим быком. Далее, потомством Зевса и Европы являются такие критские герои, как Минос и Радамант. С их именами связаны многочисленные историко-политические, историко-военные и историко-моральные представления. Перед нами тут, несомненно, уже период героизма, т. е. патриархата с очень сильными остатками магизма, зооморфизма и вообще стихийно-природной мифологии. И таких исторических моментов в данном мифе можно найти еще немало. Стоит указать хотя бы только на рафинированное и утонченное изображение брака Зевса и Европы в позднейшей античной литературе, которое несет на себе все признаки античного декаданса. Или стоит только обратить внимание на то, что Европа — дочь финикийского царя и что, значит, здесь в мифе отражены какие-то критско-финикийские отношения (поскольку этот брак совершается именно на Крите). Братья похищенной царевны разыски-

вают ее в разных направлениях, а один из них, Кадм, появляется в европейской Греции, в Фивах, где убивает дракона, основывает город и становится родоначальником многочисленных фиванских героев. Это отражение европейско-азиатских отношений в середине II тысячелетия до н. э. Словом, рассматривая миф как результат ряда эпох, с точки зрения разработки мифологии в связи с историей народов, приходим к выводу, что перед нами сложнейший исторический комплекс: в одном образе живая летопись тысячелетней исторической жизни.

Так понимаем мы центральное содержание всякого мифа с точки зрения развития и борьбы или, что то же, как результат целого ряда исторических эпох.

4. Рудименты мифа. Один и тот же мифологический мотив можно называть и центральным содержанием мифа и мотивом второстепенным. Для эпохи последовательного зооморфизма отождествление солнца с быком есть центральное содержание мифа о солнце, точно так же, как и совиный вид Афины Паллады есть центральное содержание мифа об этой Афине. Но для периода Гомера понимание солнца как быка было бы уже рудиментом, так как центральное содержание мифа о солнце было здесь уже другое, а именно антропоморфическое; и совоокость Афины Паллады у Гомера уже только рудимент, поскольку центральное содержание мифологии Афины стало уже совсем иным. По тому, какие рудименты сопровождают центральное и прогрессивное содержание мифа, по тому, к какой эпохе они могут быть отнесены, по тому, в каком отношении и насколько центральное ядро мифа ушло вперед в сравнении с этими рудиментами и на какие передовые социальные силы оно указывает, — по всему этому мы и судим о мифе как об орудии развития и борьбы, как о продукте столетий и тысячелетий. Рудименты только дополняют и детализируют общую картину мифа как фокуса живых исторических сил. Они, как обертоны, делают полнозвучным и полноценным основной тон или аккорд, которым является данный миф.

5. Классификация рудиментов мифа. Античная мифология в ее наиболее цветущем, так называемом классическом состоянии, представляет собой мифологию героическую, а не стихийно-фетишистскую и не стихийно-демоническую (последние два типа мифологии назовем хтонической, или архаической, мифологией). Она связана с периодом восходящего патриархата. Перечислим главнейшие типы хтонических, т. е. матриархальных, рудиментов в этой классической, т. е. героической, мифологии.

Таковы прежде всего генетические рудименты. Ахилл — сын морской царевны. Ио — дочь аргосской реки Инаха. Эгина — дочь реки Асопа. Эак — от Зевса и Эгины. Мирмидоняне (ахейское племя) — от муравьев; сюда же отнесем жертвоприношение

Пелопса, варку его членов, съедение его плеча Деметрой и замену съеденного плечом из слоновой кости.

Совсем другого рода субстанциальные рудименты, основанные на отождествлении разного рода предметов или существ. Луна — корова, Солнце — бык, Инах — река и царь Аргоса, Асоп — река и царь, Атлант — Титанид, царь крайнего Запада, и гора, поддерживающая небесный свод.

Многочисленны ипостастные, или заменительные, элементы: Агамемнон — ипостась Зевса; также — Трофоний или Амфиарай; Ифигения — ипостась Артемиды; Ио — ипостась Изиды.

Огромное количество рудиментов имеет метаморфозный, или оборотнический, характер. Зевс вступает в брак с Данаей в виде золотого дождя, с Семелой — в виде грома и молнии, с Европой — в виде быка, с Немезидой — в виде лебедя, с Персефоной — в виде змея; Гера превращает Ио в корову, Дафна превращается в лавр, Ниоба — в скалу, Гиацинт — в цветок и т. д.

Иконографическими рудиментами необходимо считать те, которые относятся к внешнему виду данной мифологической фигуры: змеиный хвост у Кадма, рога и копыта у Пана, совиные глаза у Афины и коровьи у Геры; серебряные или чешуйчатые ноги у Фетиды, бычачья голова у Минотавра, лошадиное туловище у кентавров.

Атрибутивные рудименты — это те, которые некогда были самим этим божеством, демоном или героем и впоследствии отделились и закостенели в виде внешнего придатка к данной фигуре: орел и Ника-Победа около Зевса, сова или змея около Афины, кукушка около Геры, лавровая ветвь на голове у Аполлона.

Наконец, имеется огромное количество функциональных рудиментов — названий каких-либо орудий, постоянно сопутствующих тому или иному мифологическому образу. Конечно, их граница с атрибутивными рудиментами не всегда ясна, и тем не менее это весьма определенная и очень яркая категория. Сюда относятся: перун Зевса, лук и стрелы Аполлона, трезубец Посейдона, жезл и крылатые сандалии Гермеса, крылатые сандалии у Афины и Персея, изображение Горгоны на груди у Афины, львиная шкура у Геракла.

Установление и анализ всех таких рудиментов классической мифологии раскрывает в самой отчетливой форме центральное и прогрессивное содержание и значение каждого мифа, оттеняя, углубляя и делая более выпуклым его ведущее значение, а с другой стороны, выступает в наглядной форме также и все ближайшее окружение этого мифологического ядра, его смысловой фон, более или менее закостеневший и, во всяком случае, устаревший,

отошедший на задний план, указывающий на свою былую жизнь и минувшую самостоятельность. Некогда все эти боги, демоны и герои были неодушевленными предметами, растениями, животными, астрономическими телами, теми или другими небесными явлениями, стихийными силами в воздухе, на земле и под землей или на море; но на стадии так называемого классического периода мифологии все эти предметы и явления и силы природы теперь выделились в самостоятельные окаменелости и стали простыми орудиями, украшениями, атрибутами, а часто и вообще малозначащими придатками ведущего, прогрессивного ядра мифа. Разгадать их былую значимость— это значит раскрыть данный миф как орудие развития и борьбы, как результат ряда эпох.

В свете подобного анализа античный миф предстает как живой исторический комплекс разного рода прогрессивных и регрессивных тенденций, расположенных в нем по степени их социальной значимости и силы проявления. Развитие и борьба даны не только в непосредственном или сублимированном содержании мифа, но и в самой его структуре, поскольку в данном случае уже само взаимное расположение входящих в него элементов по их силе и с той или иной их социальной перспективой показывает, как отразилась соответствующая историческая действительность.

6. Ферменты мифа. Рудимент мифа отражает его прошедшее, фермент же указывает на будущее развитие мифа и свидетельствует об его движущих силах.

Если взять «Теогонию» Гесиода и последовательно рассматривать изображаемый в ней теогонический процесс, то решительно каждый его момент указывает на перспективу дальнейшего развития. Так, порождение Землей из себя Неба и бесконечная плодовитость этого Неба уже таит в себе большие возможности появления разного рода мифологических фигур. Когда появились Титаны, то для греков это было тем временем, когда плодовитость Неба уже не мыслилась столь бесконечной и когда для нее были поставлены определенного рода границы. Вместе с тем неподвижная сосредоточенность в себе титанического мира уже таила возможность появления ее полной противоположности, а именно творческого и сознательно-волевого мироустроения Зевса. Появление в центре космоса такой фигуры, как Зевс Олимпийский, свидетельствовало о возможности появления от него множества разного рода героев, которые и должны были перестроить весь мир согласно героическим зевсовым законам, вопреки господствовавшим до тех пор непонятным и непобедимым стихиям.

Эхидна у Гесиода (Theog. 295—305) — полузмея-полудева, прекрасная, но зловредная, ненавистная людям. Этот мотив отвержения Эхидны богами есть прогрессивный элемент в мифе, свидетельствующий о стремлении человека взять власть над сти-

хийными силами природы. Тантал наказан за человеческую жертву. Это, несомненно, тоже фермент, свидетельствующий о прогрессе морали. Эриннии с их кровавой местью — тоже предвозвестницы будущего развития моральных принципов. Мотив очистки Авгиевых конюшен в мифологии Геракла — также свидетельство растущей победы человека над природой. Прометей у Гесиода (Theog. 507—567) представлен в виде элементарного обманщика, захотевшего перехитрить самого Зевса. Это имеет мало общего с позднейшим эсхиловским Прометеем, да и сам Гесиод относится к этому Прометею отрицательно. Однако уже то одно, что кто-то борется с Зевсом ради людей, конечно, является прогрессивным моментом, потому что в дальнейшем именно из этого и возникает вся эсхиловская концепция Прометея, устраняющая гесиодовскую элементарность и наполняющая образ Прометея идеями человеческого прогресса и цивилизации.

7. Более широкое понятие мифологического комплекса. Мы рассматривали взаимоотношения составляющих миф элементов главным образом хронологически. Но это отнюдь не единственная точка зрения на предмет, хотя она и самая важная. Между составляющими миф элементами можно устанавливать самые разнообразные смысловые связи. И этих связей такое множество, что давать им всем какую-нибудь характеристику в настоящем кратком изложении нет никакой возможности. Остановимся лишь на разделении элементов мифа по степени их смысловой близости, начиная с внешнего нанизывания вполне разнородных элементов и кончая их претворением в одно монолитное и нераздельное целое.

а) Комплекс-интерполяция — это комплекс, состоящий из вполне дискретных (отдельных) элементов, связанных более или менее механически. Этот мифологический комплекс можно называть и иначе, лишь бы только была выражена эта разнородность и смысловая отдаленность входящих в миф элементов. Само собой разумеется, что эта механичность здесь очень условна. Она может зависеть от того, что нам просто еще неизвестны все те мотивы, которые заставили в свое время создавать такой комплекс. Может быть, таких вполне механических комплексов и вообще не существует; а существуют они, может быть, только потому, что мы в настоящее время еще не умеем понять их более органически. Во всяком случае, переход от комплекса-интерполяции к тому или иному объединению всех элементов интерполяции, например к тому, что можно было бы назвать комплексом-компиляцией или монолитно-художественным комплексом, — весьма постепенный и совершается путем незаметных сдвигов, так что резкие разделения между всеми этими типами комплексов установить совершенно невозможно.

б) Наилучшим примером комплекса-интерполяции является гомеровское представление о тенях в подземном мире, как мы его находим в знаменитой одиннадцатой песне «Одиссеи». Здесь можно найти почти всю историю представлений о тенях умерших.

Наиболее древним надо считать здесь представление души в виде птицы. Правда, это представление дается здесь по преимуществу в виде только сравнения с птицами. Но всякое сравнение в мифе всегда указывает на былое тождество. Именно (605 и сл.) души умерших мечутся над Гераклом так, как мечутся птицы в страхе по воздуху. Чтобы отогнать тени женщин, Одиссей пользуется мечом (231 и сл.), здесь тоже, возможно, намек на то, что они летают. В стихе 36—43 прямо говорится, что души умерших «слетаются» на кровь, приготовленную Одиссеем. Поскольку основное представление о тенях у Гомера другое, а именно — как о тенях, лишенных памяти и речи, то издаваемые тенями ужасающие крики (43, 632 и сл.), возможно, тоже относятся к представлению о них как о птицах.

Далее встречаемся с представлением (218—222), согласно которому души умерших трактуются как порхающие тени и бессильные сновидения (ср. 49). Это представление тоже фетишистское. Но, правда, душа уже мыслится бестелесной (Одиссей поэтому не мог даже обнять своей матери (204—208), тем не менее эти души-тени оживают после принятия крови, получают дар речи и мышления и начинают помнить все свое прошлое. Так, например, Одиссей питает кровью тень своей матери (153 и сл.) и знаменитых женщин (225—235).

Третью ступень представления о душе умерших встречаем (у Гомера) в повествованиях о душах знаменитых героев (385—568). Эти герои поражают своей чрезвычайно развитой психикой и глубокими переживаниями, которые они сохраняют и в Аиде. По-видимому, это уже не настолько бессильные тени, тем более что Гомер даже не говорит о принятии ими крови. Возможно, конечно, что это случайный пропуск. Агамемнон (390 и сл.) видит своими глазами Одиссея и плачет, а в дальнейшем патетически рассказывает всю свою трагическую историю. Ахилл (540) радуется извещению о своем сыне, а Аякс (544 и сл.) злобствует на Одиссея по поводу былой земной победы над ним этого последнего. Точно так же ведет себя душа непогребенного Эльпенора (Од. XI, 51—83) и душа Патрокла (Ил. XXIII, 65—107).

Четвертая ступень говорит о еще большей самостоятельности души в загробном мире. Души продолжают свои земные занятия. Орион (572—575) преследует диких зверей так же, как это делал он на земле. Минос же (568—571) производит даже суд над новыми умершими. Здесь уже нет и не может быть никакого упоминания о принятии крови для оживления души. Тиресий, правда,

принимает кровь (95—99) и даже говорит об ее значении для умерших (148 и сл.), но сам он выступает как великий пророк, т. е. точно так же, как и на земле, при жизни.

Особую, пятую группу образуют грешники (576—600): Титий, Тантал и Сизиф. Они способны чувствовать боль и действительно подвергаются ужасным страданиям. Значит, это не просто беспамятные и бесчувственные тени, а главное — сразу же привлекает внимание та очень высокая мораль, с точки зрения которой они осуждены на свои страдания. Мораль эта далеко выходит за пределы не только фетишизма, но даже и анимизма, потому что человеческая душа мыслится здесь полноценным существом с весьма развитой индивидуальностью. Недаром в науке довольно прочно держится убеждение, что этот отрывок о грешниках есть позднейшая орфическая интерполяция.

Наконец, еще новую ступень представлений о загробном мире находим в странном рассказе о Геракле (601—627). В Аиде находится его тень, правда, довольно могучая, с луком и стрелами, с роскошно отделанной перевязью, мрачная и готовая каждую минуту стрелять из лука. Она тоже не нуждается в крови. Геракл заговаривает здесь с Одиссеем. Но сам он в то же время, оказывается, находится на Олимпе, женат на богине юности Гебе и живет счастливо. Это странное совмещение двух разнородных ступеней мифологического развития не раз подвергалось обсуждению в науке и вызывало немало смущений. Кажется, правы те, кто предполагает здесь сознательное намерение со стороны автора «Одиссеи» примирить два несовместимых представления. (Это вообще характерно для гомеровского эпоса.)

Можно по-разному интерпретировать эти намеченные нами шесть ступеней развития мифологии загробного мира. Возможно, что это вовсе не есть механическое нанизывание разных ступеней и что везде тут проводится какая-нибудь одна обобщающая тенденция. Однако установить эту тенденцию не так просто, и вообще очень трудно представить себе чисто механистическое объединение совершенно разных ступеней. Во всяком случае, это наилучший пример для того, что мы называем комплексом-интерполяцией. А чтобы превратить эту интерполяцию в художественное целое или хотя бы в простую компиляцию, для этого требуется специальное и весьма углубленное исследование.

в) Комплекс-компиляцию мы понимаем как такой комплекс, в котором объединение элементов, противоположных или вообще несходных, уже определенным образом мотивируется, в то время как комплекс-интерполяцию надо понимать как объединение в одно целое чуждых друг другу элементов без всякой мотивировки. Комплексом-компиляцией может быть как целый и большой миф, так и отдельные мифические фигуры.

Для первого случая приведем тот миф об Елене, который впервые был изложен Стесихором и в дальнейшем был развит в целую трагедию Еврипидом. Раньше этого мы имеем общеизвестную гомеровскую версию похищения Елены Парисом, начавшуюся после этого Троянскую войну и встречу после ее окончания Елены с ее законным супругом Менелаем. Совсем другое представление об Елене заключалось в том, что Елена — богиня или демон, рожденный самим Зевсом от Немесиды, богини мести, почитавшейся как в Спарте, так и вне ее. Это исключало всякую авантюру со стороны Париса (в Спарте даже говорили о бегстве Елены от Париса). Версия Стесихора и Еврипида объединяет оба эти представления с определенной мотивировкой, почему мы и считаем это компиляцией: Парис похищает не Елену, но ее призрак, Менелай после войны встречается именно с этим призраком, а в дальнейшем он встречается с настоящей Еленой, призрак же уходит на небо. Получается новая версия, в которой сохраняется весь троянский миф, но в котором Елена мыслится высоконравственной женщиной.

Что касается отдельных фигур, то в качестве комплекса-компиляции мы бы привели Зевса — Агамемнона, как он почитался в Лакедемоне (Tzetz. Lycophr. 1369, Clem. Alex. Protr. II, 38). Независимо от того, получилась ли эта фигура путем раздвоения первоначального хтонического Зевса или путем объединения двух изначально разных существ (этой трудной проблемой мы здесь не занимаемся), все равно здесь перед нами два мифических элемента, объединенных в одно целое и мотивированных как одно целое мифическое существо. Другим примером такой же компиляции может послужить Зевс-Трофоний, тоже хтонический; подробное описание его пещеры мы находим у Павсания (IX, 39—40). Аполлон, Артемида и Латона первоначально были демонами совершенно разного происхождения, никак между собой не связанными. Их объединение в том виде, что Аполлон и Артемида являются детьми Латоны от Зевса, по нашей терминологии есть мифический комплекс-компиляция. Сама олимпийская семья богов, образовавшаяся в результате объединения европейских и малоазиатских божеств, есть тоже компиляция, поскольку присоединенные азиатские божества стали трактоваться как дети Зевса и Геры.

г) Оба типа мифологических комплексов, интерполяция и компиляция, а также и бесконечно разнообразные приближения то к одному, то к другому такому типу встречаются в античной мифологии решительно на каждом шагу. Диомед то вступает в бой с богами и ранит их (II, V, 330—339, 846—864), то заявляет о невозможности вступать в борьбу с богами (596—606, ср. 128—132, 339—444). У Гесиода Земля то сохраняет жизнь своих детей

Титанов (в лице Кроноса), то восстанавливает против Титанов их же собственных детей, т. е. олимпийцев. Титаны то низвергнуты в Тартар, а то без указания на их освобождение из Тартара вступают в бой с олимпийцами. Мойры у того же Гесиода являются то дочерьми Ночи, то дочерьми Зевса. Две Горгоны — бессмертные, но третья, Медуза, почему-то смертная. Прометей то мыслится наказанным раз навсегда, без всякой надежды на освобождение, то освобождается Гераклом. Во многих таких случаях мы, вероятно, имеем дело с интерполяцией в самом буквальном смысле слова, т. е. с позднейшей механической вставкой в более ранний текст без всякой осмысленной с ним увязки.

8. Монолитно-художественные комплексы. а) Как незаметно совершается переход от комплекса-интерполяции к комплексу-компиляции, так постепенно и незаметно происходит переход от этого последнего типа к монолитно-художественному. Это не значит, что первые два типа комплексов всегда обязательно нехудожественны. Они могут быть в высочайшей степени художественными, но когда мы говорим об этих двух типах, то составляющие их элементы настолько различны и самостоятельны, что они сами собой бросаются в глаза и требуют анализа не в том смысле, как их разделить и представить в отдельности, но как их объединить и представить в виде целого. Совершенно противоположное этому находим мы в том, что мы называем монолитно-художественным комплексом. Здесь тоже имеются свои элементы мифа, составляющие его целое, но требуется произвести специальный анализ, чтобы их формулировать и представить в раздельном виде. Поэтому мы и называем такие комплексы не просто художественными, но монолитно-художественными.

б) Прежде всего в качестве переходного звена от интерполяции и компиляции к монолитно-художественному комплексу мы укажем на то, что можно было бы назвать полярным комплексом. В нем противоположные по смыслу элементы никак не случайны, но в силу именно общей их художественной идеи даны сразу и во всей своей противоположности и во всем своем тождестве. От первых двух типов здесь сохраняется резкое различие элементов, доводимое здесь до полной смысловой противоположности. С третьим же типом комплекса этот полярный комплекс совпадает нераздельным единством всей своей идеи и трудно анализируемой художественной цельностью.

По Гесиоду (Theog. 736—739), в Тартаре залегают все начала и все концы всего сущего. Полярность здесь сама собой бросается в глаза; но она дана здесь в то же самое время в виде настолько цельного и нераздельного образа, что требуется специальный анализ для понимания этого текста. Далее, самый светлый бог Зевс вступает в брак с самой темной богиней Персефоной,

и от этого брака — Загрей. Этого Загрея еще младенцем растерзывают Титаны и поедают его тело. Но из золы испепеленных Зевсом Титанов происходят люди, которые поэтому самому являются носителями и титанического и дионисийского начала. Афина — Горгона убивает Горгону и оттого сама перестает быть Горгоной. Янус у римлян — тоже бог всякого начала и конца, одновременно смотрящий и назад и вперед. Либитина — любовь и смерть одновременно.

Таких примеров можно было бы привести очень много.

в) Прекрасным примером монолитно-художественного комплекса является образ Сирен у Гомера (Од. XII, 40—54, 166—200). Это — полуптицы, полуженщины. Живут они на отдельном острове и поют такими завлекающими, чарующими голосами, что всякий путник высаживается на берег, но Сирены тут же его уничтожают. Поэтому на берегу у них целые горы человеческих костей и гниющих останков. В этом образе совмещаются художественный восторг и гибель, т. е. красота и смерть.

С другой стороны, у Гомера здесь, несомненно, совмещаются различные эпохи культурного и социального развития. Наряду с отдаленнейшим фетишизмом и людоедством мы находим характерную для Гомера высокоразвитую эстетическую культуру. У Гомера нередко совмещаются отголоски самых разнообразных периодов культурно-социального развития. Совмещение это не эклектично, а монолитно-художественно. Гомер уже начинает выходить за пределы общинно-родовой формации и тем самым начинает относиться к ней сознательно, эстетически, а иной раз даже иронически. Так, в приведенных выше текстах о Сиренах, помимо всего прочего, наличествует еще и развлекательно-сказочный момент, который сводит почти на нет все страхи и ужасы старинного фетишизма и демонизма.

г) Приведем еще образ Нарцисса из Овидия (Met. III 346—510). Миф о Нарциссе, по-видимому, развился главным образом в период эллинизма. Кроме Овидия, мы имеем только позднейшие основанные на Овидии рассказы у Стация, Авсония, эпиграмматистов, а также у Лактанция и Ватиканских мифографов. Все эти источники весьма мало прибавляют к Овидию; несущественны также и сообщения Павсания и Конона (римского грамматика времен Августа, в извлечениях Фотия). Безусловно, Овидий не является создателем этого мифа, но воспроизводит и совершенствует более ранних эллинистических поэтов (установить их невозможно), которые писали на ту же тему.

Ядро мифа о Нарциссе таково. Прекрасный юноша Нарцисс был очень холоден по натуре и всегда отвергал любовь и дружбу и женщин и мужчин. Однажды, увидев свое изображение в ручье, он влюбился в него и, не будучи в состоянии общаться с предметом

своей любви, умер от тоски на берегу ручья. На месте его смерти вырос цветок, такой же холодной и безжизненной красоты — нежно и сильно пахнущий нарцисс. Несомненно, Овидий ради полноты картины многое выдумал от себя. Так, весь эпизод с нимфой Эхо, которая тоже погибла от безнадежной любви к Нарциссу, вероятно, сочинен самим Овидием или присоединен им к мифу о Нарциссе из другого источника. Таково же, вероятно, предсказание Тиресия, что Нарцисс доживет до глубокой старости в том случае, если не увидит сам себя.

Миф о Нарциссе обычно и читается и излагается как обыкновенный забавный рассказ, без проникновения в его сложную сущность. Однако исторический подход к мифологии обнаруживает в этом мифе неожиданную глубину и художественное отражение определенного момента в истории общественного развития. Перед нами здесь, прежде всего, изображение крайнего индивидуализма. Отдельная личность достигает небывалой изоляции, углубления в себя. Даже в природе человек не находит ничего другого, кроме себя. Под покровом наивного мифа, рассказанного в невинных мифо-эпических тонах, таится здесь небывалое общественное разложение: человек всецело охвачен иллюзией отрешенности от всего окружающего.

Но миф в том виде, как он рассказан у Овидия, содержит и нечто иное. Он содержит критику и даже полное ниспровержение этого индивидуализма. По мифу, Нарцисс жесточайшим образом наказан, причем наказание это проводится не кем иным, как самой богиней судьбы Немесидой. Следовательно, миф хочет сказать, что такова уже судьба всякого индивидуализма, который потерял питание от живой действительности и который гибнет в тюрьме собственного уединения, ограничивая себя немногими и скудными ресурсами своих внутренних переживаний.

В такой редакции миф о Нарциссе — всецело продукт эллинизма, эллинизма мудрого, осознающего свои гнилые корни. Раньше эпохи эллинизма этот миф, конечно, не мог быть таким. Ни классика, ни тем более архаика не могли давать подобного рода концепций индивидуализма, поскольку для этого не было никаких общественных условий. Но целиком миф о Нарциссе едва ли отсутствовал до эллинизма. Здесь он был, вероятно, в форме каких-нибудь рассказов о нелюдимом герое, погибшем от собственной нелюдимости, но без подчеркивания всех крайностей индивидуализма. Можно построить целую историю этого мифа вплоть до перехода фетишистского представления о цветке на ступень красивого антропоморфизма. Этого делать мы не будем. Перспектива мифа в глубь времен совершенно ясна. Окончательность и невозвратимость превращения Нарцисса в цветок указывает на замечательный момент гибели мифологии

вообще и перехода ее на совершенно новую ступень — на ступень поэзии.

д) Сказанное о предыдущем мифе может быть отнесено и к мифу об Иакинфе, или Гиацинте.

Античные материалы о Гиацинте дошли до нас тоже только из эпохи эллинизма, от Овидия (Met. X, 162—219) и Филострата Младшего (15). Свойственная этим авторам утонченная эротика и весьма изощренный художественный стиль повествования — первое, что бросается в глаза. Но это не должно заслонять другие, более древние моменты, сгущенные здесь в один цельный и нераздельный миф.

Этот эллинистический декаданс есть только один из компонентов анализируемого образа. По выделении его остается очень развитой антропоморфизм, связанный не только с очеловечением явлений природы, но и с изображением их в красивых и выразительных тонах. Такой антропоморфизм во времена общинно-родовой формации не мог быть очень древним. Он говорит о тех эстетических вопросах, которые могли появиться только в период ее разложения и которые характерны для Гомера.

Третьим компонентом является в мифе о Гиацинте участие Аполлона. Аполлон, гласит миф, влюблен в Гиацинта. Бог света, бог искусства и пророчеств тоже выступает здесь в чрезвычайно очеловеченном виде, со всеми страстями, свойственными влюбленному юноше. Миф гласит о гармонии этого бога мирового порядка со стихийным миром, представленным здесь в виде цветка.

Но здесь присоединяется еще и четвертый мотив, разрушающий эту гармонию. Миф говорит, что Аполлон во время игры с Гиацинтом нечаянно его убивает, попав ему диском в голову. Диск этот направил в голову Гиацинта завистник Аполлона Зефир, бог одного из ветров. Следовательно, власть Аполлона над стихийным миром трактуется здесь не как абсолютная. Аполлон глубоко скорбит и печалится по поводу смерти своего друга. Но и на этом миф не кончается.

У Павсания (III, 19,4) мы находим один драгоценный мотив. На жертвеннике Гиацинта в Амиклах имелось изображение: боги ведут Гиацинта на небо (вместе с его сестрой, умершей еще раньше его). Это свидетельствует о том, что мифология Гиацинта оценивает его смерть положительным образом, трактуя его гибель вместе с его возрождением и спасением. А отсюда недалеко уже и до того пятого компонента в этом образе. Его вполне отчетливо формулировал Овидий в самом начале своего рассказа о Гиацинте. Миф о Гиацинте (как и множество других античных мифов) трактует нам о вечном возвращении и вечном круговороте жизни в природе. Между прочим, этот момент довольно ясно представлен и в мифологии самого Аполлона (согласно нашему исследованию

мифологии Аполлона). Но и этим не исчерпывается богатейший комплекс мифологии Гиацинта, дошедший до нас из эллинистической литературы.

В-шестых, в этом мифологическом комплексе мы имеем элементы, указывающие как на глубокую древность мифа, так (в-седьмых) и на период гибели мифологии. Именно, в Амиклах издавна справлялся многодневный праздник под названием Иакинфии, о котором можно прочитать у Атенея (IV р. 139d) и упоминания о котором мелькают у Еврипида, Ксенофонта, Геродота, Павсания и др. Мы не будем здесь воспроизводить античные данные о богатейшем ритуале этого праздника, но общее мнение ученых, как и мнение самих греков, относит происхождение этого праздника к глубочайшей старине, когда ведущим племенем были дорийцы, и даже еще до них. Поскольку праздник этот связан с разгаром лета и с культом Аполлона, он обязательно связывался с расцветом производительных сил природы и уходил в хтоническую глубину мифологии.

Однако в том мифологическом комплексе, которым мы располагаем из эпохи эллинизма, Гиацинт является не только свидетельством хтонического начала в мифологии, но и свидетельством ее рационалистического конца.

Именно (в-восьмых) миф гласит о появлении на могиле Гиацинта печального цветка того же названия. Это превращение обычно очень мало оценивается в мифологической науке. Известен весьма популярный в эпоху эллинизма литературный жанр превращений. Этих мифов с превращением дошло до нас настолько много, что они уже расценивались в науке и в публике просто как некоторого рода забавный литературный прием. От одного Овидия таких мифов дошло до нас около двух с половиной сотен. Несомненно, в эпоху эллинизма это часто является только литературным приемом и ничем другим. Но здесь речь не о мифологическом превращении на той его первобытной ступени, когда оно отражало всеобщую веру в оборотничество, в постоянное превращение одних предметов в другие, а на той его ступени, когда превращение мыслилось для данного предмета окончательным и когда предмет уже не мог вернуться в какое-нибудь свое прежнее состояние.

Антропоморфический образ терял свой антропоморфизм и превращался во что-нибудь неживое или в какое-нибудь растение, животное. Из мира, таким образом, уходила сказочность и волшебность, уходили разумные, с большой внутренней жизнью, полной всяких событий, Гиацинты и Нарциссы. Вместо них оставались только цветы, смутно напоминавшие о былом этих Гиацинтов и Нарциссов, их борьбу, страсти, любовь, ненависть, их жизнь и смерть. Не есть ли это конец всей мифологической

истории, конец живой и буквальной мифологии, превращение ее в безобидную, более рациональную натурфилософию? Тут перед нами новая эпоха, переход от реальной и наивно понимаемой мифологии к поэзии, которая даже в своих самых реалистических формах никогда не может быть буквальной, но всегда есть та или иная условность, та или иная фантазия. Создавая в таком большом количестве мифы о превращениях, и притом об окончательных превращениях, не допускавших никакого возврата в прошлое, греки печально расставались с наивностью старой веры. Они сознавали всю необходимость новых, гораздо более трезвых и научных воззрений, все еще красивых и одушевленных (но уже только поэтически, а не мифологически одушевленных). Эта тонкая печаль сквозит у Овидия, который в своем очень сложном и скептическом отношении к мифологии не утратил грусти об ее невозвратном прошлом.

Такой представляется эта комплексная мифология Гиацинта. В ней, конечно, не только указанное нами, а гораздо большее число различных исторических компонентов.

9. Географическое распределение. Точно так же одним из основных методов исследования античной мифологии является учет ее географического распределения и исторических особенностей каждой местности. В традиционных изложениях мифологии, правда, иной раз указываются те или иные местности, к которым приурочиваются античные мифы. Так, например, Эдипа нельзя оторвать от Фив, мифы о Тезее относят к Афинам, о Менелае и Елене — к Спарте и т. д. Тем не менее такое приурочивание отличается чисто формальным характером и ровно ничего не дает для характеристики самой мифологии. Чтобы такое географическое приурочивание подлинным образом обогащало мифологию, необходимо учитывать историю отдельных местностей Греции и их социально-культурные особенности в ту или иную эпоху. Благодаря этому создается некоего рода особая дисциплина, которую можно назвать географической мифологией [1].

IV. БОРЬБА СТАРОГО И НОВОГО В МИФЕ

В результате применения указанных выше методов античная мифология должна рассматриваться как летопись вечной борьбы старого и нового, как повесть о человеческой жизни, о ее радостях и горестях, о ее творчестве и труде, о вечном стремлении человека к лучшему будущему.

---

[1] См. А. Ф. Лосев, «Ученые записки МГПИ имени Ленина», т. 72, стр. 139—188, 99—111, 159—161, 178—183 (о географическом распределении и передвижении мифов).

Даже самая примитивная мифология, т. е. даже самый примитивный фетишизм был целой революцией человеческого сознания и мышления, переходившего от звериной нерасчлененности «я» и «не я» к чисто человеческому разделению этих областей, т. е. к возникновению человеческого общества вместо прежнего звериного стада. И в течение тысячелетий фетишизм был передовым достижением.

Но с развитием производительных сил человек начал учиться отделять идею вещи от самой вещи. Это привело к отделению от фетиша его демонической сущности, к разрушению фетишизма и к созданию новой мифологии, мифологии самостоятельных богов, демонов и героев, т. е. повело к классическому политеизму и полидемонизму. И это было опять новой революцией в человеческом мышлении. Фетишизм оказывался уже слишком примитивным. У Гомера видно, как низко расценивается древний фетишизм и древняя магия; передовым является теперь уже героизм и героическое понимание самих божеств.

Наступило и такое время, когда отсталым и реакционным стал трактоваться и этот героический век и когда вместо антропоморфных богов и демонов выступили живые материальные силы природы и началась греческая классическая натурфилософия.

Так ведущие мотивы мифологии, которые для одной эпохи являлись революционными, передовыми, становились в другую эпоху реакционными, отсталыми, покамест античная мифология не погибла вся целиком, уступив место другим, более передовым формам человеческого мышления. О таком крушении старых мифологических представлений, о гибели старых богов и рассказывают нам многие мифы.

Когда Эдип разгадал загадку Сфинкса, Сфинкс бросился в море; когда Одиссей (или Орфей) не поддался завораживающему пению сирен и невредимо проплыл мимо них, сирены в тот же момент погибли; когда аргонавты благополучно проплыли среди Симплегад, скал, которые до тех пор непрестанно сходились и расходились, то эти Симплегады остановились навсегда. Когда те же аргонавты проплыли мимо знаменитых яблок Гесперид, то охранявшие их Геспериды рассыпались в пыль (Apoll. Rhod. IV, 1396—1430).

Правда, в мифе часто отражается, как старая религия переходит в наступление, трактует бунтовщиков как грешников. Но это тоже было отражением соответствующей эпохи. Иксион хотел овладеть женой верховного божества, Герой; Титий хотел овладеть Латоной, матерью Аполлона и Артемиды; Сизиф и Тантал пытались узнать тайны богов, а Сизиф, кроме того, даже обманул самое Смерть; Капаней при осаде Фив бросал вызов самим богам, а Салмоней объявил себя Зевсом и разъезжал по стране с громом и молнией, требуя себе божеских почестей.

В большинстве случаев такие герои наказываются. Но наказание бывает и временным, а герой оказывается победителем, что указывает уже на конец самой мифологии. Таков Прометей, знаменитый благодетель людей, который, хотя и является сам богом, уже ненавидит всех олимпийских богов. Таков Дионис, божество, из культа которого возникла, например, комедия, с давних пор, и особенно у Аристофана, уничтожающим образом высмеивавшая всех богов, противопоставляя им человеческую самодеятельность.

Таким образом, античная мифология создавалась и разрушалась на путях постепенного развития человеческого мышления, на путях постепенной победы человека над природой. Когда архаический грек создавал образ какой-нибудь Химеры, зверя с тремя головами и с пастью, дышащей огнем, или образ Эринний, седых старух с собачьими мордами, со змеями в волосах, с кровью, выступающей из глаз, и с жертвой, которую они растерзывали руками и зубами, то при создании подобных образов им руководило по преимуществу чувство реального отношения к действительности, поскольку на данной ступени развития он был задавлен, ошеломлен, вечно испуган бесчисленными, неожиданными и совершенно непонятными ему всесильными явлениями природы. Для него эти образы ужаса были подлинным реализмом. Но стоило хотя бы до некоторой степени приучиться познавать явления и силы природы и ими пользоваться, как уже эти образы переставали быть для него реалистическими, и реализмом становились благородные образы антропоморфных божеств и героев, соответствовавшие более высокой ступени в овладении природой, более высокой ступени развития абстрагирующего мышления. Таким образом, история мифологии есть история реальных отношений человека к действительности.

С этой эточки зрения многие даже наиболее фантастические образы античной мифологии часто являются не чем иным, как мечтой человека о своем будущем, как предвидением будущих достижений. Таков миф об очистке Авгиевых конюшен Гераклом при помощи реки, направленной через эти конюшни, о Дедале и Икаре, осуществивших полет в небо, и другие.

ОБЗОР ПЕРИОДОВ МИФОЛОГИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ[1]

I. ХТОНИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ. ФЕТИШИЗМ

1. Био-социальная нерасчлененность. На ранних ступенях развития человечества мы находим максимальную зависимость человека от природы, когда он мыслит себя только придатком,

[1] Предлагается кратчайшее, но систематическое изложение с указанием только наиболее известных и доступных источников.

составной частью природы. Человеческое «я» тут всецело подчинено окружающему «не я»; и социальные функции человеческого коллектива, хотя они как социальные уже и здесь несводимы на биологию, по содержанию своему тесно переплетаются с биологическими функциями и находятся под их водительством.

Возникающий же после этого на базе некоторого прогресса в состоянии производительных сил матриархат уже предполагает постепенное развитие сознания; следовательно, социальные функции здесь уже отличны от биологических. Однако, будучи отличными, они здесь все же тесно переплетены. Все процессы психической области, все относящееся к внутренней жизни человека, к его «я», все это остается здесь пока еще слабо выраженным и почти неотчлененным от общих био-социальных функций человека.

Естественно, что в эти времена ближайшие биологические производители рода являются также и общественными его устроителями и охранителями. В дальнейшем патриархат резко отделит функции общественного устроителя от функций ближайшего биологического производителя; и хотя те и другие функции будут действовать здесь, как и везде в человеческом обществе, совместно, но эта совместность станет не такой хаотически переплетенной, спутанной и нерасчлененной, как раньше.

2. Сущность хтонизма. В эпоху матриархата социальные связи все еще остаются заполненными биологическим содержанием. Все мыслится здесь на основе простейших чувственных реакций и мыслится всегда страшным и неожиданным, полным всяких непонятных ужасов и опасностей. Процесс жизни здесь еще никак не рационализирован и берется в своем обнаженном и беспорядочно нагроможденном (для первобытного взора) виде. Первобытное сознание, объясняя окружающее, делает все материальным, физическим, живым (иной раз даже разумным) и мыслит его движимым какими-то непонятными слепыми силами. Все вещи и явления представляются сознанию первобытного человека исполненными беспорядочности, диспропорции и дисгармонии, доходящей до прямого уродства и ужаса.

Так возникает в первобытном общинно-родовом коллективе мифология, которую назовем хтонической мифологией, противопоставляя ее последующей, более гармоничной и пластической мифологии патриархата и последующих периодов мифологического развития. Что же можно сказать об этой мифологии более подробно и более конкретно?

Ответ на этот вопрос зависит от того, какую ступень развития матриархата мы будем иметь в виду.

Если остановиться на первой ступени, т. е. на собирательско-охотничьем хозяйстве, то сознание человека в данное время

занято только добыванием готового продукта природы. Здесь он имеет дело с готовыми вещами; и самостоятельное приготовление или обработка им необходимых для него вещей находится на таком низком уровне, что не имеет никакой ведущей роли в тогдашней жизни общества и индивидуума. На этой ступени развития сознание ограничено непосредственно чувственным восприятием, непосредственно видимыми и осязаемыми вещами и явлениями, которые необходимы первобытному человеку для его производства, т. е. для собирательско-охотничьего хозяйства. Непосредственно видимая и осязаемая вещь или явление природы, на которую переносятся социальные функции общинно-родовой формации, и есть не что иное, как фетиш, поскольку под фетишем и понимается обыкновенно самая простая чувственная вещь, которой придаются чисто человеческие и притом первобытночеловеческие, т. е. прежде всего собирательско-охотничьи, функции.

Первобытное общество есть стихийный коллективизм, и производственные процессы тоже характеризуются здесь как стихийно коллективистические. А это значит, что на любую вещь внешнего мира могут быть перенесены любые моменты производственной жизни первобытного стихийного коллективизма ближайших родственников. Дерево, река, гора, облака и т. д. могут здесь оказаться носителями любых человеческих функций данного периода развития, т. е. любых производственных процессов собирательства и охоты, и в силу этого оказаться в той или иной мере живыми, в той или иной мере одушевленными. А это в свою очередь наделяет всякую данную вещь многочисленными функциями.

Вещи оказываются здесь наделенными такими силами, которые вовсе им как таковым не принадлежат, и это составляет то, что обычно называется демонической сущностью, совершенно неотделимой от них. Неотделимость эта сама собой вытекает из первобытной неспособности вообще различать внутреннее и внешнее.

Таким образом, для матриархата во все необозримые периоды его существования, кроме последнего периода, характерен фетишизм, т. е. безраздельное отождествление демона-вещи с самой вещью и абсолютное его невыхождение за пределы этой последней.

И все упомянутое выше нагромождение, вся беспорядочность и дисгармония фиксируемых здесь первобытным сознанием вещей заключается в наделении их самыми разнообразными и причудливыми демоническими функциями, переносимыми на них с других вещей и существ и делающими их, несмотря на всю их физическую материальность, магическими, чудесными и, вообще говоря, фантастическими. Здесь фиксируются не столько

самые вещи (они тут вечно переходят одна в другую и вечно меняются своими функциями, так что оказываются в своем внешнем облике весьма нечеткими, расплывчатыми и размытыми), сколько магические свойства. Это и есть первобытный фетишизм.

3. Иллюстрации фетишистского хтонизма. Мы не будем называть вещи, поскольку это является задачей археолога, а не филолога. Приведем только некоторые примеры из обеих античных литератур; но здесь мы уже не имеем дела с чистым фетишизмом: здесь фетишизм переплетен с позднейшими образами мифологии, где всякий фетиш является скорее символом антропоморфного бога, демона или героя и уже только рудиментом давно ушедшего прошлого.

а) Зевс, знаменитое верховное божество позднейшей греческой мифологии, почитался в городе Сикионе (Пелопоннес) в виде каменной пирамиды (Paus. II, 9, 6), а на Ликейской горе в Аркадии в виде колонны (Paus. VIII, 38, 7). Геру в городе Феспиях (Беотия) знали как обрубок древесного ствола (Clem. Alex. Protr. IV, 46), а на острове Самосе — в виде доски (там же). Аполлон представлялся как пирамида (Paus. I, 44, 2) или обелиск (Suid. v. Agyiai, Hesych. v. Agyeys; Schol. Aristoph. Vesp. 875, ср. Schol. Thesm. 489), а его мать Латона на Делосе — необделанное полено (Athen. XIV, p. 614 b). Артемида на острове Икаре — чурбан (Clem. Alex. Protr. IV, 46), а в Сикионе — полированный столб (там же) или колонна (Paus. II, 9, 6). Афина Паллада и Деметра представлялись в виде грубых кусков дерева (Tertull. Apol. 16). Гера, Афина и Аполлон сначала почитались в виде деревянных истуканов — ксоанов (Plut. frg. X). Афродита на Пафосе (остров Кипр) — каменный конус (Tacit. Hist. II, 3). Эрот в Феспиях — совсем необделанный камень (Paus. IX, 27,1). Хариты в Орхомене — также простые камни (Paus. IX, 38, 1). В Гиетте (местность в Беотии) Геракл почитался тоже в виде камня (Paus. IX, 24,3). О почитании какого-то черного камня в храме Ареса на Понте говорит Аполлоний Родосский (II, 1172 и сл.) Диоскуры (Plut. de frat. am. 1). Павсаний же в связи с почитанием камней в Ахейских Фарах высказывает общее суждение о почитании богов в виде камней.

Наконец, прекрасным примером архаического фетиша является дельфийский Омфал или Пуп земли (Paus. X, 15, 3; Strab. IX, 3,6; Hesych. v. toxioy boynos, Aeschyl. Eum. 39—41; Sophocl. O. R. 897—899; Eur. Ion. 5; Pind. Pyth. IV, 130 и сл.).

Когда-то Рея, желая спасти от своего мужа Кроноса новорожденного Зевса, дала ему вместо младенца Зевса завернутый в пеленки камень, который и был проглочен Кроносом. Когда же тот его изверг обратно, то этот камень был помещен в Дельфах

как центр земли и был назван Пупом земли (Hesiod. Theog. 497—500). В Дельфах он был большой святыней: его облачали в разные одежды и умащали возлияниями. Раскопки французских археологов обнаружили в Дельфах нечто весьма похожее на то, о чем говорят литературные памятники.

Приведенные примеры являются иллюстрацией весьма распространенного комплексного мифологического типа, в котором здесь объединены самые ранние и самые поздние периоды развития культуры — грубый фетишизм и пластический, почти уже рафинированный антропоморфизм. Несмотря на все идейно-художественное развитие таких позднейших образов, как Зевс, Гера, Аполлон, Афина Паллада, Афродита, Эрот, Хариты, Геракл и др., ничто не мешало даже в период наибольшего расцвета греческой цивилизации продолжать почитать их в виде камней и кусков дерева, то обработанных, а то и совсем необработанных. В дельфийском же Омфале находим еще более сложный комплекс.

Во-первых, здесь перед нами рудимент абсолютного фетишизма, когда еще не мыслилось совсем никакого демона отдельно от физической вещи. В науке уже давно было высказано предположение, что этот дельфийский фетиш есть не что иное, как древнейший пеласгический Зевс. И это предположение имеет под собой большие основания. Во-вторых, Омфал уже не просто Зевс, но каменное изображение Зевса, что указывает уже на выхождение за пределы строгого фетишизма и на возникновение уже анимистического отделения демона от вещи. В-третьих, в этом образе, несомненно, отражена эпоха перехода от титанизма к олимпийству, что согласно нашим исследованиям есть эпоха перехода от хтонизма к героизму или, в конечном счете, от матриархата к патриархату. Это ясно из того, что проглатывание и последующее извержение Кроносом этого камня вместо младенца Зевса как раз трактуется в мифах как ближайшая предистория воцарения Зевса Олимпийского. Наконец, в-четвертых, поскольку Омфал помещался в святилище Аполлона в Дельфах, т. е. был втянут в круг религиозно-мифологических представлений Аполлона периода высокой классики, необходимо думать, что на него легло напластование также и эпохи восходящей рабовладельческой формации со всеми характерными для нее особенностями мифа и культа. Так, на одном незначительном фетише находим отражение целого ряда эпох.

б) Кроме грубых и необработанных фетишей или обработанных только в виде геометрических тел известно множество самых различных предметов, ставших фетишами.

Огромной известностью пользовались почитаемые как фетиши лук Геракла (Tzetz. Lycophr. 911) и копье Ахилла, исце-

лившее в свое время Телефа (Paus. III, 3,8). У Павсания можно прочитать о мече Пелопса (VI, 19,6) и мече Мемнона (III, 3,8). Славился жезл, перешедший от Зевса к Пелопсу, а потом к Атрею и Агамемнону, служивший объектом весьма интенсивного культа в Херонее (Paus. IX, 40, 11).

Почитались еще чаши: одна, которую Зевс подарил Алкмене (Athen. XI, 475 с); другая, которую создал Гефест (Paus. IX, 41, 1); и третья — чаша аргонавтов (Diod. IV, 49); почитались наряды аргосской героини Эрифилы, хранившиеся в Дельфах (Athen. VI, р. 233а), ее же ожерелье в городе Амафунте (Кипр) (Paus. IX, 41,2); золотая цепь Елены в Дельфах (Athen. VI р. 232е).

О лире Париса читаем у Плутарха (Plut. Alex. 15), о якоре аргонавтов — у комментатора-схолиаста к Аполлонию Родосскому (I, 955). В Трое сохранялись те гири, которые Зевс некогда надел на Геру ради ее усмирения (Eustath. Il. XV, 19). Три треножника времен Лайя, Эдипа и его внука Лаодаманта находились в одном фиванском храме (Herod. V, 59). У Павсания очень часто мы встречаем указание на почитание разного рода статуй, например, изготовленных афинским мастером Дедалом.

В одном лаконском храме на лентах висело яйцо Леды (Paus. III, 16,1); в храме Афины Паллады в Тегее (Аркадия) находился волос Медузы (Paus. VIII, 47,5); в Киме (Малая Азия) показывали зубы эриманфского вепря (VIII, 24,5), а в Тегее — шкуру калидонского вепря (VIII, 47,2).

4. Мифология растений. Мировая наука об античной мифологии собрала колоссальные материалы по фетишистской мифологии растений, животных и человека.

Виноградная лоза и плющ, хотя первоначально и не связывались с Дионисом (который вначале был богом производительных сил вообще), в дальнейшем прочно вошли в его мифологию. Об этом свидетельствует множество эпитетов Диониса, связанных либо с самим этим растением, либо с вином как продуктом виноградной лозы. «Виноградный», «прекрасно-виноградный», «виноградолюбивый», «многогроздный», «гроздеукрашенный», «виноподатель», «виноносец», «винородитель», «винопийца», «виноразливатель» — таковы главнейшие эпитеты Диониса, связанные с виноградной лозой. Название одного из дионисовских праздников Ленэи связан со словом, имеющим значение «давильня», «точило», «чан».

Вначале имелось прямое отождествление бога Диониса и виноградной лозы, поскольку еще в литературный период греческой мифологии мы имеем такие названия Диониса, как просто Вино, его сыновей — как Гроздь и Винопийца, а его любимца — как Виноград. В конце концов все такие названия превратились, конечно, в простую метонимию. Но современная мифологическая

наука на множестве примеров прекрасно показала, что под всеми такими метонимиями кроется прямое и буквальное отождествление, разумеется, имевшее место и бывшее предметом живого восприятия только в очень отдаленные времена седой старины. Об этом же самом отождествлении свидетельствуют и те памятники изобразительного искусства, где мы имеем фигуру Диониса с вырастающими на ней виноградными лозами и кистями или эти последние с вырастающими на них головой и конечностями бога.

Плющ тоже навсегда оказался связанным с культом и мифом Диониса. Достаточно указать хотя бы на то, что знаменитый тирс Диониса и его вакханок есть не что иное, как плющ. Плющом украшались храмы и статуи Диониса, из плюща делались для него венки. Плющ вообще является символом самого Диониса, как это мы знаем хотя бы по известному мифу о тирренских корабельщиках (VII Гомеровский гимн). Из эпитетов Диониса укажем: «плющевой», «плющеносный», «плющеволосый», «плющевенечный», «плющерадостный», «плющехитонный», «плющешумный», «плющеноснолюбивый». Очень отчетливый фетишистский рудимент имеем в непосредственном наименовании Диониса Плющом.

Кипарис был связан у греков с погребальным трауром и им украшался дом покойника. С другой стороны, как это весьма характерно для последующего хтонизма, то же дерево имело ближайшее отношение к производительным силам природы и к любви и было связано с культом таких богинь, как Кибела, Артемида Эфесская, Афродита и Артемида (последние две — особенно в их хтонических корнях).

Платан связан с культом Аполлона, Диониса, Геракла, а также многих других героев вроде Протесилая или Диомеда и, особенно, Елены, Агамемнона и Менелая.

Тополь ввиду ли серебристости своих листьев и коры или ввиду горечи своей коры понимался в Греции как символ мрака, горя и слез. Роща Персефоны в Аиде состояла из тополей. Листьями тополя иной раз украшали покойника. Свою возлюбленную Дриопу Аполлон тоже превратил в тополь.

Лавровое дерево, наоборот, понималось как символ света, очищения, исцеления и было связано почти исключительно с культом Аполлона. После убиения дракона Пифона Аполлон сам очистил себя при помощи этого дерева и украсил себя лавровыми листьями. Лавр произрастал в святилище Аполлона, в Дельфах. Родились Аполлон и Артемида на Делосе, тоже под лавровым деревом. Известно превращение Аполлоном любимой им нимфы в лавровое дерево.

Дуб, хотя и был связан с разными божествами, но самое близкое отношение он имел к Зевсу, очевидно как царь среди

деревьев и всех растений. Общеизвестен дуб в Додоне, посвященный Зевсу и представлявший собой один из наиболее древних и авторитетных оракулов. Верующие получали предсказания от шелеста листьев этого дуба или от журчания воды, протекавшей около него, или по воркованию голубей в его листве. С полной достоверностью можно утверждать, что первоначально это был не дуб Зевса, но сам Зевс в виде дуба.

Фетишистский корень позднейшего почитания других растений тоже не может подвергаться никакому сомнению, хотя это почитание всегда отличается наслоением целого ряда эпох, включая даже эллинистически-римский период с его индивидуализмом, субъективизмом и психологизмом (как это прекрасно видно на Овидиевой передаче мифов о Нарциссе, Гиацинте, Кипарисе).

5. Мифология животных. Если начать с наиболее малых представителей животного мира, то даже о ж у к е имеются сведения, что в виде него почитался сам Зевс. Б а б о ч к а — наиболее излюбленный символ души у многих народов. В античности она часто встречается в изобразительном искусстве: то она вылетает из погребального костра, то летает над покойником, то отправляется в Аид. У Овидия (Met. XV, 374) бабочка прямо отождествляется с умершим. Греческое слово — psychē — обозначает и «бабочку» и «душу» (ср. Arist. Hist. anim. IV, 7).

З м е й и з м е я — типичнейшие хтонические животные. Когда впоследствии появятся мифы о героях, убивающих драконов, то это будет наилучшим свидетельством борьбы новой передовой культуры с хтонизмом вообще. Даже такие светлые и прекрасные богини, как Афина Паллада, имели свое змеиное прошлое. У Софокла (Frg. 585) она называется «живущей со змеей» (dracaylos), а в орфическом гимне (XXXII, 11) она просто змея. На Афинском Акрополе в храме Афины Паллады содержалась священная змея, одна или две (ср. Aristoph. Lys. 759); в Аргосе же змеи вообще считались неприкосновенными. В последующие времена змея трактовалась только как атрибут Афины Паллады. Но в змея превращался и Зевс (миф о браке с Персефоной), и это потому, что он сам тоже когда-то был змеем. Теофраст (Char. 16) малоазиатского бога Сабазия отождествляет со змеем. Когда боги или герои убивают драконов, то драконы здесь всегда являются олицетворением мощи земли. Змеевидность всегда указывает на близость к земле и на пользование ее силами. Кадм и Гармония после смерти превратились в змей. В ящике Эрихтония вместе с младенцем оказались змеи, приведшие дочерей Кекропса в безумие. В эпирском оракуле Аполлона, а именно в специальных рощах, содержались змеи. В виде змея часто представлялся сын Аполлон Асклепий, или он пользовался змеями для исцеления (ср. Aristoph. Plut. 733—741). Змеи или змеевидные существа

(а таких образов немало в разных мифах) были ближайшим порождением земли и самым ярким символом ее могущества и силы, ее мудрости и стихийного смешения добра и зла. Культ священных змей являлся одним из самых живучих культов в античном мире.

Из птиц орел являлся птицей самого Зевса и постоянно находился около него на Олимпе. Несомненно, сам Зевс некогда был этим орлом, и уже только в позднейшие времена орел стал только одним из его атрибутов. Сова связывалась с Афиной Палладой. Мифология и таких птиц, как ястреб, коршун, ворон, лебедь, гусь и др., была весьма распространенной во все времена античного мира. С ними связывается такая масса разных мифов и отдельных мифологических мотивов, что даже простое их перечисление потребовало бы целой главы.

Особенной популярностью пользовалась также мифология быка и коровы. Особенно популярно было представление о верховном божестве как о быке на Крите. Гера — тоже «волоокая». В виде коня, несомненно, некогда представлялся сам Посейдон, причем архаическая мифология гласит о его браке с Деметрой, представляемой тоже в виде лошади.

Собака играла немалую роль в культе и мифе вплоть до представления человеческих душ в виде хтонических собак. Волк имел ближайшее отношение к Аполлону; но Зевс Ликейский в Аркадии тоже, вероятно, был некогда волком. Тигр и пантера связывались исключительно с Дионисом. А лев представлял собой очень сложный комплекс разного рода светлых и мрачных мотивов, относясь настолько же к сфере Зевса, насколько и к области чисто хтонической.

6. Фетишистское представление о человеке. Наконец, несомненно, и сам человек некогда представлялся вполне фетишистски. Это было то время, когда душевная жизнь человека целиком отождествлялась либо с его функциями, либо со всем человеческим организмом. Прежде чем душа стала трактоваться как находящаяся в диафрагме, а сама диафрагма — как седалище души, несомненно, было время, когда сама диафрагма отождествлялась с человеческой душой. Прежде чем сердце, почки, глаза, волосы, кровь, слюна стали пониматься в качестве носителей души, они сами должны были оказываться человеческой душой.

а) В греческом, латинском, да и в других языках одно и то же слово имеет значение и «души» и «дыхания». Это и понятно, поскольку дыхание, оставляющее человека после смерти, очень легко в глазах первобытного человека отождествляется с жизнью, с душой. Дыхание первобытному человеку представлялось в виде облачка, незаметно переходящего в воздушное течение, а

потом и в ветер, за которым следовало представление о вихре или буре. Эта линия развития фетишистского представления о душе установлена в настоящее время почти у всех первобытных народов. Имелась она и в античном мире. В. Клингер приводит магический гимн, в котором души умерших представлены в виде призраков вокруг Гекаты, и эти призраки образуют собой вихрь и издают свист. Филострат (Heroic. III, 26) сообщает, что в Трое появлялся призрак Ахилла, охотящегося на зверей, причем за ним следовал вихрь. Тартар у Гесиода тоже овевается вихрями (Hesiod. Theog. 740—743).

От летящего ветра очень близко до представления о летящей птице. Поэтому представление о душе как о птице тоже типично для древности и тоже является прекрасным примером фетишистского представления о человеке. В гомеровском Аиде души умерших рисуются летающими (Од. XI, 37, 605 и сл.). Душа Патрокла удаляется даже «с писком» (Il, XXIII, 100), причем здесь употреблен глагол tridzein, означающий «щебетать», «чирикать», «пищать», хотя о птицах в этих местах прямо не говорится, а имеется только сравнение с ними. Души женихов уходят в Аид тоже с писком нетопырей (Od. XXIV, 5—9). В Anthol. Pal. (VII, 62) Блюм. читаем:

Кто ты, орел, восседящий на этой гробнице, и что ты
  Пламенный взор устремил к звездным чертогам богов?
Образ Платона души я, к Олимпу полет устремивший,
  Тело ж земное его в Аттике мирно лежит.

Здесь — тоже несомненный отголосок представления о душе как о птице. Это фетишистское представление о человеке, которому в дальнейшем противопоставится анимизм, уже отделяющий душу от человеческого организма и мыслящий ее нематериальной.

б) Фетишистски представлялся человеческий и вообще животный организм и его части.

Голова Орфея после растерзания его вакханками плывет к Лесбосу, пророчествует и творит чудеса (Orph. vit. frg. 115, 118—119.). Голова Озириса из Египта плывет в Библос (Финикия) (Luc. Dea Syr. 7). Из головы же Зевса, как известно, рождается и Афина Паллада (Hesiod. Theog. 924—926). Волосы тоже считались носителями души, равно как и шерсть или кожа у животных. Общеизвестно золотое руно барана в мифах об аргонавтах. Шкуру Немейского льва после его убиения Геракл носил на себе, и она защищала его от смерти. Когда Аполлон победил Марсия в музыкальном состязании и содрал с него кожу, то она, повешенная на дереве, издавала звук флейты (Ael. Var. hist. XIII, 21). Известны глаза Афины Паллады, поражавшие

своим диким и магнетическим выражением. Глаза одной из горгон, Медузы, превращали в камень все живое, на что она устремляла свой взор. Один глаз у киклопов, несомненно, имеет фетишистское значение, поскольку он исполняет функции двух глаз. Аргус весь покрыт глазами, почему он и является всевидящим; после его смерти Гера пересаживает его глаза на хвост своей священной птицы, павлина (Ovid. Met. I, 625—627; 716—723). Линкей, участник охоты на калидонского вепря и аргонавт, своими глазами видел все под водой (Apoll. Rhod. I, 153—155) и землей (Apollod. III, 10, 3). В этих случаях глаза, очевидно, наделены магической силой, т. е. являются фетишами. «Зев» или «пасть» (по-гречески chaos) является у греков обозначением пустого и бесконечного пространства (Hesiod. Theog. 116). «Крылатые слова» у Гомера меньше всего обозначают изысканность речи, а скорее указывают на те маленькие воздушные и крылатые существа, которые вылетают у говорящего изо рта и которые Гомер и называет словами. Нимфа Эхо, иссохшая от любви к Нарциссу, превратилась в один голос (слово «эхо» означает по-гречески «голос») (Ovid. Met. III, 339—401). Когда Мидас плохо расценил игру Аполлона, последний дал ему ослиные уши. Уши здесь не просто часть тела, но знак демонического действия (Ovid. Met. XI, 146—193). Когда Зевс нахмуривает брови, то сотрясается весь Олимп (Ил., I,528—530). Из зубов дракона появляются спарты, родоначальники фиванских царей. Когда Тантал предложил богам для угощения куски мяса разрубленного им собственного сына Пелопса, то боги не прикоснулись к этой пище, и только Деметра успела съесть плечо Пелопса. В дальнейшем тело Пелопса было восстановлено Гермесом, который заменил съеденное плечо куском слоновой кости (Ovid. Met. VI, 401—411).

Согласно орфической теогонии, Афина Паллада появляется не из головы Зевса, но из сердца Зевса, причем такое происхождение не противоречит указанию на мудрость богини, поскольку само сердце толкуется у философов-орфиков (frg. 210.) как начало мыслительное. Точно так же орфики учили о спасении сердца Загрея Афиной Палладой ввиду того что сердце, как сказано, является неделимым и неуничтожимым центром мысли. У Гомера огромный материал о сердце, которое является у него, наоборот, центром эмоциональной, раздражительной и волевой жизни человека. Но приведение примеров из Гомера не показательно для фетишизма, поскольку соответствующие места из Гомера можно понимать вполне психологически.

Гораздо ярче в смысле фетишизма у Гомера те места, в которых говорится о так называемой диафрагме, грудобрюшной преграде (по-гречески phrēn или во множ. ч. phrenes). У Гомера это есть орган по преимуществу умственной деятельности человека,

сознания, размышления, запоминания и т. д., хотя в некоторых редких случаях он является носителем также и эмоциональной жизни. Во многих текстах у Гомера этот орган воспринимается как душа, как субъект, как сознающее я. Когда Аполлон наполнил мужеством душу Главка, он это почувствовал в «своей диафрагме» (Ил. XVI, 530). Точно так же и Телемах почувствовал вложенное в него Афиной Палладой мужество «в своей диафрагме» (Од. I, 322). У Гомера мы постоянно встречаем выражения: «заметь в своей диафрагме», «представлять в своей диафрагме»; диафрагма у Гомера бывает доброй, благородной, справедливой, безумной, гибельной, способной к добру или злу. Диафрагму можно убеждать, бранить, устрашать. Она даже — сама мудрость; а то трактуется она как легкомысленная и ветреная, если речь идет о поверхностном молодом человеке. Фетишизм или по крайней мере следы фетишизма в этом понятии у Гомера весьма ощутительны.

Встречаемся с толкованием желчи как Аполлона, печени как Деметры, селезенки как Диониса. В Дельфах находилась конусообразная глыба мрамора, Омфалос, так называемый пуп земли. Поверхность земли понималась как ее грудь, почему Гея у Гесиода (Theog. 116 сл.) и носит название широкогрудой. У Пифагора, по преданию, было золотое бедро, что было знаком его божественного происхождения.

Змеиные хвосты попадаются не только у чудовищ (Химера, Цербер), но и у героев (Кадм, Эрихтоний). Фетида у Гомера среброногая потому, что нижняя часть ее туловища мыслилась чешуйчатой, как у рыб.

Кровь тоже является носителем души. У раненого душа выходит через рану, очевидно, в виде крови (Ил. XIV, 518 и сл.): «чрез отверстье зияющей раны вышла поспешно душа»; Патрокл одновременно вырвал из тела «душу и жало копья» (XVI, 505). По Пифагору (Diog. L. VIII, 30), «душа питается кровью». Эмпедокл (21 А 4) опровергал тех, кто учил, что душа есть кровь. По Сервию (Aen. V, 79), в крови находится «седалище души».

в) Фетишизм относился, конечно, не только к индивидуальному, но и к общественному человеку. А так как общество в те времена было не чем иным, как родовой общиной, то ясно, что и эта последняя, т. е. сам род, представлялась фетишистски. Люди думали, что весь данный род представлен каким-нибудь животным, каким-нибудь растением, а то и прямо неодушевленной вещью, т. е. тут мы входим в область того, что обычно носит название тотемизма. В тотеме абсолютизируется данный род, т. е. создается представление, что род от него происходит и им поддерживается. (Пример — происхождение мирмидонян от муравьев.)

7. Природа и мир. Наконец, фетишистское понимание охватывало вообще всю природу, весь мир. Собственно говоря, все то, что первобытный человек видел своими глазами, начиная с неба, продолжая земной поверхностью и кончая подземным миром, все это содержало в себе скрытых демонов, и демоны эти сначала были тождественны с тем, демонами чего они являлись. Поэтому и небо с его непрерывно меняющимся видом, и атмосфера с ее осадками, молнией и громом и прочими явлениями, и вся земная поверхность с ее холмами и горами, с ее оврагами и ущельями, с ее источниками, ручьями, реками, озерами и морями, и весь подземный мир с его мраком и всякими неожиданными находками — все это в сущности тоже было фетишами, поскольку во всех этих предметах и явлениях идея предметов и явлений на первых порах тоже не отделялась от этих последних.

Весь мир представлял собой единое живое тело и, как мы увидим ниже, на первых порах обязательно женское. Небо и земля, земля и море, море и преисподняя очень слабо различались между собой, что, между прочим, сохранилось в Греции даже еще в классическую эпоху, когда говорили о Зевсе Олимпийском и Зевсе Подземном, о Посейдоне как «земледержце» и «землепотрясателе» и в то же время о Посейдоне как о морском боге, о Деметре как о жительнице небесного Олимпа и о Деметре как о распорядительнице человеческого земледелия, и т. д. Все эти и подобные отождествления, зафиксированные в тождестве соответствующих имен, есть, несомненно, рудимент первобытного воззрения на мир как на единый живой организм или живое существо, в котором отдельные органы и части хотя и различаются, но уже не настолько глубоко, чтобы существовать самостоятельно и независимо друг от друга.

Такова эта фетишистская мифология, создавшая необозримое количество фетишистских образов неодушевленных вещей, растений, животных и самого человека и оказавшаяся уже отсталой и несовершенной, как только человек в связи с своим умственным ростом стал отличать идею вещи от самой вещи и тем самым переходить от фетишизма к анимизму.

II. ХТОНИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ. АНИМИЗМ

1. Сущность анимизма. Однако эпоха матриархата отнюдь не ограничивается только собирательско-охотничьим хозяйством и, следовательно, чистым фетишизмом и магией. Она заходит в пределы также и производящего хозяйства.

В период производящего хозяйства человек уже не пользуется для поддержания жизни только одним готовым продуктом

природы. Он, правда, еще не умеет создавать себе продукт или вещь целиком, с начала до конца, как это будут делать в период ведущей роли ремесла и, в частности, в период ковки металлов. Но он уже научился отделять понятие о вещи от самой вещи, поскольку, не имея в голове понятия о вещи, нельзя эту вещь сознательно и создавать, т. е. нельзя развивать производящего хозяйства. Но имея понятие о вещи в отличие от самой вещи, человек тут все еще предоставляет самой природе создавать необходимый для него продукт. Идеей вещи он пользуется здесь не столько для создания вещи с начала и до конца, сколько для регулирования и направления тех или иных процессов природы. Другими словами, разведение полезных растений и скота — вот что является здесь ведущим; и здесь — некоторого рода совмещение элементов прежнего собирательства и охоты и производящего хозяйства. Земледелие не дальше мотыги и скотоводство не дальше его мелкопотребительских форм — вот та новая эпоха первобытного общества, расцвет и начало конца матриархата. Плужное земледелие, крупное скотоводство и ковка металлов уже поведут к разрушению матриархата и к господству отцовского рода.

Очевидно, фетишизм уже не может быть идеологией этой новой эпохи, поскольку человек здесь начинает иметь дело не только с готовым продуктом природы, но и с сознательным получением вещей и продуктов. Но отделение понятия о вещи от самой вещи есть уже отделение демона вещи от самой вещи, так как идея вещи здесь является не чем иным, как именно ее демоном. Поэтому здесь мы вступаем в область очень интенсивной демонологии, заменившей собой старый фетишизм. И вся та беспорядочность и несоразмерность, которой характеризовались магические свойства фетиша, обратилась теперь на демона, впервые получившего здесь свое самостоятельное существование. Он становится также чем-то беспорядочным, кричаще дисгармоничным и даже уродливым, до ужаса страшным. Это — век страшилищ и чудовищ, но уже не век фетишизма. Это — век анимизма, покамест еще несоразмерного и уродливого, за которым дальше последуют век пластического анимизма и век красивых и героических форм антропоморфизма.

2. Начальный анимизм. Прежде чем привести примеры на развитую хтоническую мифологию, рассмотрим самый начальный момент появления мифа о демоне, когда этот последний почти совсем еще не отделен от соответствующей вещи, но когда он уже трактуется как некая огромная сила, далеко превосходящая физические возможности отдельной вещи.

а) Неучет специфики первобытного мышления и перенесение на него современных нам представлений часто приводило к тому,

что в самом начале анимизма фиксировались сложные и глубоко разработанные образы фантазии, предполагающие не тот примитив, о котором должна идти речь, но большое культурное развитие. Анимизм, несмотря на свое тысячелетнее существование, тоже представляется большей частью как некоторого рода неподвижная картина, в которой нельзя разобрать ни начала, ни середины, ни конца. Конечно, в абсолютном смысле слова не может быть и речи о каких-нибудь непосредственных исторических источниках начального анимизма. Но наша наука обладает достаточно разработанными методами, чтобы делать о начале анимизма более или менее вероятные предположения.

С самого начала следует исключить всякого рода сложные образы фантазии. Несомненно, имели место примитивные, неопределенные, недифференцированные представления и даже не столько представления, сколько простейшие, часто жизненные и даже инстинктивные реакции человека на окружающую действительность. Русский исследователь Н. Н. Ланге в своей работе «Теория В. Вундта о начале мифа» (Сборник в честь Э. Р. фон Штерна «Записки Одесского общ. истории и древн.», т. XXX; цит. по отд. оттиску, Одесса, 1912) подверг уничтожающей критике ту анимистическую теорию, которая прямо начинает с развитых форм фантазии, игнорируя все более примитивные стадии. Н. Н. Ланге доказывает, что не фантазия и не какие-нибудь интеллектуальные процессы лежат в основе мифа, но чисто жизненные и вполне инстинктивные реакции человека, био-психологическая основа.

Но эта критика останавливается на полпути. Ведь дело в том, что инстинктивные реакции человека всегда были с ним, начиная от первобытных времен и кончая современной цивилизацией. Почему же раньше они были источниками мифа, а сейчас таковыми не являются. Н. Н. Ланге правильно утверждает, что реакции человека на все живое совсем иные, чем его реакции на неодушевленные предметы. Но почему же инстинктивная реакция человека на все живое распространилась в древние времена и на все неживое, а сейчас мы очень четко различаем живое и неживое? Ясно, что сюда привходит еще и огромный социальный фактор, которого Н. Н. Ланге не учитывает и который следует учитывать в первую очередь. Био-психологическая субъективная почва мифа без учета производственных, жизненно-практических и социальных корней мало что дает для объяснения происхождения мифологии.

Очень плодотворно одно понятие, введенное в буржуазной науке со времени Маретта и Хьювитта[1]. Это понятие преани-

[1] R. R. Marett, Pre-animistic Religion, Folk-Lore, Lond. 1900 и Hewitt, Orenda and a Definition of Religion American, Anthropologist 1902.

мизма. Как бы ни понимать этот преанимизм и какое бы содержание ни вкладывать в это понятие, оно в любом случае является совершенно необходимым, поскольку требует выведения развитых образов анимизма из образов неразвитых, нечетких, недифференцированных. В это понятие преанимизма мы вкладываем совершенно определенное содержание, а именно мгновенное появление под воздействием какого-либо внезапного случая в сознании человека представления о демоне. Этот демон еще не имеет никакой фигуры и никакого лица, никакого вообще очертания, но оценивается пока лишь как внезапно нахлынувшая неизвестно откуда сила, мгновенно произведшая какую-нибудь катастрофу и тут же бесследно исчезнувшая. Такой преанимизм мы назвали бы мгновенным, внезапным, инстинктивным, инстинктивно-реактивным, аффективным, бесформенным, недифференцированным.

Об этом моментальном преанимизме в науке собрано материала более чем достаточно. Но ввиду постоянного эклектизма, ввиду полного игнорирования историзма, существующие в науке работы по преанимизму не только не могут считаться окончательными или хотя бы достаточными, но они требуют коренного пересмотра и переосмысления приводимых ими материалов.

Упомянем прежде всего две старые работы Укерта и Гергарда[1]. Эти две работы обстоятельны, и приводимые материалы обильны. Тем не менее воспользоваться этими работами для современной теории анимизма совершенно невозможно, если не считать приводимых ими текстов. Даже самого понятия о начальных ступенях анимизма в них не имеется, а весь анимизм рисуется как единая и неподвижная картина. Из старых работ отметим еще: O. Ribbeck «Dämonen u. Genien», 1868.

Большой шаг вперед сделал Узенер, который в своей работе «Имена богов»[2] ввел весьма важное понятие «бог данного мгновения» и привел для этого некоторые материалы (стр. 279—301). Это понятие сразу выводит нас за пределы оформленного и завершенного анимизма и подводит, действительно, к самой начальной ступени этого обширного мифологического периода. Но сам Узенер, приводя позднейшие литературные материалы, не всегда четко отличает первоначальный аффективный преанимизм от позднейших пластически выработанных образов мифологии. То, что он приводит под одной рубрикой, иной раз приходится рас-

---

[1] F. A. Ukert, Über Dämonen, Heroen und Genien. Abhandl. d. philol. — hist. Kl. d. königl. Sachs. Gesellsch. d. Wissensch. 1850, II 137—219 Leipz.; E. Gerhard, Über Wesen, Verwandschaft u. Ursprung d. Dämonen u. Genien. Abhandl. d. Berl. Akad. 1852. 257—266.

[2] H. Usener. Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn. 1896.

пределять по самым разнообразным историческим периодам. Наконец, мы бы указали на одну весьма важную работу М. П. Нильссона «Боги и психология у Гомера» [1].

Крупнейший знаток греческой религии, он сопоставляет в этой работе гомеровские представления о богах и демонах с примитивными представлениями первобытных народов о той безличной, неопределенной, недифференцированной космической силе, которая тоже часто отличается мгновенным характером и которая носит у народов разные названия: ваканда, оренда, маниту, удах. Более популярным названием этой силы будет — мана; в нем Нильссон находит обобщение многочисленных представлений об этом у первобытных народов. Но Нильссону, также как и Узенеру, совершенно чужд исторический подход к этого рода представлениям.

Главнейшим достижением всех указанных исследователей в данном вопросе является то, что ими намечается (часто против их собственной методологии и терминологии) пограничная линия между фетишизмом и анимизмом, то, что можно назвать моментальным преанимизмом. Тут мы имеем концепцию демона, уже отделившегося от соответствующей вещи (и, значит, это уже не фетишизм), но еще не получившего никакой индивидуализации и оформления. Это демон случайного, кратковременного и даже мимолетного, безличного и безыменного, мгновенно возникающего и тут же исчезающего, демон, возникающий в результате инстинктивных и аффективных реакций примитивного человека на бесконечные случайности окружающей его действительности.

б) В Греции почиталась Деметра Иуло, (Ioylos или Oylos значит «сноп»). Но не только Деметра-Сноп, но и сам с н о п почитался как божество или демон. Настолько важно было появление снопа для тогдашнего человека и настолько восторженно он к нему относился, что уже самый этот сноп он понимал как некоего демона. Аполлодор (FHG. I, frg. 37) пишет: «Подобно тому как в френах (в похоронных плачах) почитается Иалем, а в гимнах Иул, которыми называют и соответствующие песни, подобно этому и песня жнецов называется Литиерсом» (схолиаст Theocr. X, 41 говорит, что Литиерс — неутомимый жнец, сын Мидаса и что по нему называется и сама песня жнецов). На этом основании надо полагать что боги и песни к ним назывались одним и тем же именем. Следовательно, и упомянутый Иул был тоже демоном снопа. Атеней (XIV, p. 618 d-e) приводит отрывок из такого иула. Вспомним пеан, который воспевался Аполлону-Пеану, или дифирамб, который воспевался Дионису-Дифирамбу.

---

[1] M. P. N i l s s o n. Götter und Psychologie bei Homer. Arch. f. Religionswiss. 1923—1924. XXV Bd.

Точно так же иресиона была не только носимой на празднествах масличной веткой, украшенной разными плодами, но и соответствующим живым существом. Вот текст той иресионы, которую приводит Плутарх (Thes. 22): «Иресиона дает нам смоквы и сытный хлеб, мед в чашках, масло для втиранья и кубки чистого вина, чтобы она заснула, охмелев». Этот текст, во всяком случае, свидетельствует о том, что здесь мы имеем по меньшей мере олицетворение иресионы, несомненно восходящее к ее прямому демоническому пониманию. Это и песня, и масличная ветка с плодами, и демон плодородия, для которого ветка является символом и к которому обращена данная песня. Иресиона в первую очередь связана с идеей плодородия. Это видно из той иресионы, которую известный лексикограф Свида (v. Homerus) приписывает Гомеру и которая приведена с начальными словами — «Вытащи нам смоквы» в хрестоматии по античн. лит. под ред. Н. Ф. Дератани и Н. А. Тимофеевой (М., 1947, I, 13). Результаты плодородящей природы обожествлялись одновременно с их появлением. Так древний человек выражал свои первые восторги перед кормящей его природой.

Копье с давних пор обладало магической силой и само понималось в виде демона. Известно чудотворное копье Ахилла, которым он не только укладывал сотни врагов на поле сражения, но которым также и исцелил рану Телефа. Эта демоничность копья навсегда осталась в памяти античной литературы, так что даже там, где она стала метафорой, она все еще звучала гораздо больше, чем простая метафора. У Эсхила (Sept. 529—532, Пиотр.) об одном из нападавших на Фивы Парфенопее говорится:

Копьем своим поклялся он, которое
Ему богов дороже, света глаз милей,
Столицу Кадма расточить, наперекор
Хоть Зевсу.

Здесь по-гречески так и сказано буквально: «Он почитает его больше богов». У Аполлония Родосского (I, 466—470, Церетели) Идас, желая подействовать на Ясона, говорит:

Знает пусть ныне копье мое буйное, коим я в битвах
Славу подъемлю превыше других (ведь не столь мне в подмогу
Зевс, сколько это копье мое), что не коснется нисколько
Злая погибель тебя и тщетный твой подвиг не будет
(Хоть бы помехой был бог), если Ид стал сопутником вашим.

У Вергилия (Aen. X, 773—775, Сол.) Мезенций говорит Лавсу:

Будь мне за бога рука! Да поможет мне Дрот, что колеблю.
Я обещаю, мой Лавс, что с тела разбойника снятой
Будешь ты облечен добычей, трофеем Энея.

У Стация (Theb. 548—550) Капанею, потрясающему копьем, тоже приписываются следующие слова (прозаич. пер.): «О, рука, ты мне помогаешь. Ведь ты присутствуешь всегда на войне и являешься непреодолимым божеством (numen). К тебе взываю я, тебя одну я почитаю, презирая богов». Ясно, что у всех этих писателей, и у Эсхила, и у Аполлония, и у Вергилия, и у Стация, копье трактуется как демоническое начало, которое не только находится в ряду богов, но может даже превышать их своей силой. И эта концепция восходит еще к Гомеру (Ил. XIII, 444), где копье тоже, собственно говоря, отождествляется с Аресом, поскольку сначала говорится об убийстве Алкафоя копьем Идоменея, а потом тут же об его убийстве Аресом.

Приведенные выше тексты о копье представляют собой довольно сложный исторический комплекс, поскольку здесь имеется в виду не только преанимистическая оценка оружия, но и отражение позднейшей борьбы человека с теряющими свой авторитет богами. Исследователи, которые приводят подобные тексты, думают, что здесь нет ничего, кроме наивной веры в магическую силу копья. Этот оттенок, несомненно, имеется, однако тут привнесена и позднейшая, чисто прометеевская идея борьбы человека за свои права, надежда на собственные руки, на собственное оружие. Подобное сплетение древнейших и позднейших мифологических элементов в одном цельном и едином комплексе — самое обыкновенное явление мифологии.

в) Позднейшая литература содержит целое множество таких оборотов речи, которые никак нельзя считать просто метафорой, метонимией, гиперболой или вообще каким-нибудь тропом. Они восходят к очень давним временам «моментального» преанимизма.

Киклоп Полифем считает, что божеством для него является собственный живот (Eur. Cycl. 334—338, Анн.-Зел.)

Утроба — вот мой бог,
И главный бог при этом. Пища есть,
И чем запить найдется на сегодня,
Ничто не беспокоит — вот и Зевс
Тебе, коль ты разумен.

В неизвестной трагедии (frg. 570) говорилось: «Меня склонило *вино,* высочайший из богов». У Софокла (frg. 548) читаем: «Пришел цветущий *пир,* старейший из богов». У Менандра (IV, p. 76, frg. VIII, Mein.) попадается следующее суждение: «То, что меня питает, есть бог».

У Овидия (Heroid. XIII, 159) Лаодамия восклицает: «Клянусь твоим возвращением и твоим телом, моими божествами (numina)».

Далее демонически трактуются умственные способности по Софоклу (frg. 836, 2): «хорошая разумность — великий бог»; по Еврипиду (frg. 1018): «Ум в каждом из нас есть бог»; по Менандру (IV p. 72, frg. XIV, Mein.): «Для приличных людей ум всегда есть бог». Точно так же обожествляются всякого рода чувства и стремления: у Вергилия (Aen. IX, 184, Сол.) Нис говорит Евриалу:

Боги ли, — Нис говорит, — это пламя в душе разжигают,
О, Евриал, или страсть становится каждому богом?

У Эсхила (Cho. 57 и сл.) хор выражает мысль, которая для Эсхила была бы очень странной, если бы мы не приняли во внимание тысячелетней перспективы этого внезапного преанимизма: «*Быть счастливым* для смертных — это бог и больше чем бог». По Еврипиду (Hel. 560): «*Познавать друзей* — это бог». У Плиния (Nat. hist. II, 18) читаем: «Для смертного помогать смертному — есть бог, и это есть путь к вечной славе». Тот же Еврипид (Cycl. 316) пишет: «*Богатство*, человечишко, для мудрых является богом». По Менандру (IV, p. 144, frg. II): «О *бесстыдство*, ты величайший из богов... Ведь иметь силу теперь называется богом...» И у него же (p. 289, frg. 251 и сл.): «Нет более явного бога, чем *дерзость*» и (p. 331, frg. 500) «удобный случай — бог» (p. 151, frg. II) «*случай* (taytomaton) есть бог».

Наконец, из бытовых предметов демонически понимались лампа или светильник, как, например, у комиков (IV, p. 671, frg. 293): «Вакхида тебя назвала богом, о счастливый светильник», или у Асклепиада (Anthol. Pal. V, 7); «Светильник, если ты есть бог...» Демонические элементы в представлении о зажженной лампе или лампаде не раз попадаются в эллинистической и христианской литературе.

г) В природе гром и молния, конечно, всегда понимались демонически, причем не обязательно в связи только с Зевсом, но зачастую и вполне самостоятельно. Даже те места на земле, куда попадала молния, считались священными как вместилище божественной силы.

Относительно сирийского правителя Селевка Никатора Аппиан (Syr. 58) сообщает: «Самому основателю Селевкии, а именно при основании той, которая на море, как говорят, явилось божественное знаменье Перуна (молнии). И потому он для них установил Перуна в качестве бога. Они и теперь оказывают ему божеские почести и воспевают ему гимны». Перун иной раз почитался в виде упавшего с неба метеорита, который так и называется «громовой камень». Плутарх (Lys. 12) рассказывает о таком метеорите, который упал в 405 г. до н. э. при Эгос-Потамосе и был предметом почитания херсонесцев еще и в его время. У Еврипида

(Bacch. 6—11) рассказывается о чертоге фиванской царевны Семелы, пораженном молнией Зевса и ставшим с тех пор недоступным для людей. Интересно, что во времена известного автора «Описания Эллады» Павсания (IX, 12,3) это место все еще считалось недоступным для посещения. Пораженный молнией Зевса Капаней, по изображению Еврипида (Suppl. 1009—1011), сжигался на особом костре, отдельно от других вождей, павших под Фивами.

д) Однако не только грозные явления природы, такие, как гром и молния, являются для первобытного сознания источником внезапного возникновения анимистических идей; сюда относятся и такие явления, которые отличаются своим правильным чередованием и которые как будто бы вовсе не должны были бы вызывать каких-нибудь внезапных анимистических представлений. Одна из коренных ошибок фольклористики в том, что твердые, законченные анимитические образы мыслятся возникшими сразу, мгновенно и притом в законченном виде, на тысячелетия. Как ни отличается правильностью движение небесных светил, это не могло вызывать вначале никаких законченных представлений, которые бы оставались неизменными в течение веков и тысячелетий. Прежде чем появиться таким законченным образам неба, прошли тысячелетия отдельных и разбросанных ощущений и восприятий, отдельных трудовых и производственных реакций, которые так же внезапно возникали, как и внезапно забывались. Не нужно преувеличивать способность первобытного человека к абстракции, его способности запоминания. Только в результате опыта бесчисленного количества поколений возникают более или менее твердые и более или менее определенные образы неба. Конечно, проследить этот внезапно наметившийся зачаток анимистического представления на данных литературы, которая сама появилась уже на развалинах мифологии, очень трудно. И тем не менее даже в этой литературе кое-что все же можно найти.

Возьмем с о л н ц е. Вначале оно, конечно, не могло восприниматься как некий единый одушевленный и демонический предмет, который всегда остается одним и тем же и входит в систему мифологии как некоторая законченная и вполне определенная индивидуальность. Так, насколько можно судить по массе текстов, солнце вначале просто отождествлялось с днем, что как раз и соответствует непосредственному ощущению. Нет единого и определенного солнца, но солнц столько, сколько и дней, т. е. бесконечное количество. Примитивное сознание именно каждый день воспринимает солнце заново и еще не в силах произвести такого обобщения, чтобы при всех различиях каждодневного непосредственного ощущения мыслилось всегда одно и то

же солнце. Еще Гераклит (frg. 6) утверждает, что «не только ежедневно новое солнце, но солнце постоянно, непрерывно обновляется». Эпикур, правда, не говорит, что солнце каждый день новое, но он пишет (Epist. II, 92. Usen., Собол.): «Восход и заход солнца, луны и остальных светил может происходить и вследствие возгорания и угасания, если окружающая материя, и притом в обоих местах (то есть в месте восхода и захода), такова, что вышесказанное может совершаться». Из этого текста прямой вывод, что солнце и прочие светила — каждый день новые. По сообщению Макробия (Sat. I, 15, 14), «критяне называют день Зевсом», так что не удивительно, что Варрон (Tertull. Apol. 14; Ad nat. I, 10) говорил о «трехстах безголовых Юпитерах», под каковыми, вероятно, нужно понимать 300 дней при десятимесячном годе. Пиндар (Ol. XIII, 37 и сл.) вместо того чтобы сказать «в течение одного дня», говорит «в течение одного солнца». У Еврипида (Hel. 652 и сл. Анн.-Зел.) Менелай говорит Елене:

Сколько раз
Сменилось солнце прежде, чем обманы
Богини осветило, наконец!

Электра (El. 654) говорит о «солнцах, в течение которых очищается роженица». Также говорится о «трех светлых переходах солнца» (Andr. 1086), т. е. о трех днях. Каллимах (Hymn. VI, 83) вместо «девяти дней» говорит «девять светов», Геронд (frg. 13) — о шестидесяти солнцах.

Особенно изобилует подобными примерами римская литература. О свете многих солнц говорит Катулл (VIII, 3), также — о заходе и восходе солнц (V, 4). Вергилий (Aen. I, 745) пишет о зимних солнцах, а также (III, 203) вместо трех дней — о трех солнцах. У Горация (Sat. I, 9, 72) вместо «черный день» — «черное солнце» (Carm. IV, 2,46) вместо «прекрасный день» — «прекрасное солнце»; кроме того, в одах (IV, 5, 8) «солнца будут лучше светить». У Овидия (Fast. I, 157) — «ласковые солнца».

Узенер приводит совершенно недвусмысленное суждение Фомы Магистра, известного ученого XIV в., которому приписывается много трудов по античной литературе (Thom. Mag. p. 174, 4): «Говорится, что солнце есть каждый отдельный день... а также — двенадцатимесячный промежуток времени».

Так же думали и о луне, понимая новолуние как зарождение совершенно новой луны, не связанной с предыдущей, а ее ущерб — как ее полную и окончательную гибель.

е) В античной мифологии имеется одно замечательное понятие, которое представляет собой не что иное, как обобщение внезапно появившегося в сознании человека представления об

анимистическом существе. Это — греческий демон (daimōn) и римский гений (genius). Мы не будем иметь в виду позднейшего учения о демонах, которое развилось в платонизме и стоицизме и получило огромное подкрепление из иудейских и христианских источников. Это учение говорит о демоне, имеющем свое определенное место и свои определенные функции в системе мифологии и теологии. Мы будем говорить только о демоне начальной поры, о демоне преанимистическом.

Уже гомеровские материалы содержат весьма важные в этом отношении факты. С одной стороны, правда, daimōn почти ничем не отличается от обычного «бога» (theos). Так, например, об Афине, которая возвращается на Олимп, говорится (Ил. I, 222), что она отправляется в дома эгидодержца Зевса и к другим демонам. В другом месте (III, 420) читаем: «шел демон», но имеется в виду следовавшая около Елены Афродита. Говорится о помощи Зевса Гектору в борьбе против Тевкра (XV, 458—470); а Тевкр (467) говорит, что демон вредил ему в этой борьбе, так что Зевс и есть демон.

Однако уже этот последний пример указывает на то, что под демоном иногда понимается нечто неизвестное, страшное, противоположное обычному изображению у Гомера олимпийских богов.

У Гомера имеется много примеров именно такого безыменного, безликого, внезапно действующего, совершенно неожиданного и страшного демона. Олимпийские боги, правда, тоже бывают страшными. Но они имеют человеческий вид, имеют определенные имена, к ним можно обращаться с просьбами, и с ними возможно самое разнообразное общение. Но то, что Гомер называет демоном, часто совершенно противоположно этому. Это есть именно мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная и роковая сила, о которой человек не имеет никакого представления, которую не может назвать по имени и с которой нельзя вступить ни в какое общение. Это замечательные рудименты у Гомера именно того внезапного преанимизма, с которого только и могло начаться общее анимистическое мировоззрение.

В «Илиаде» (XI, 480) демон внезапно приводит льва к оленю и заставляет его растерзать. Одиссей (Од. V, 419—422) во время бури боится, как бы демон не выслал на него чудищ из морской глубины. Когда Еврилох (XII, 295) приглашает спутников Одиссея выйти на берег, где паслись быки Гелиоса и где их ожидала гибель, Одиссей подумал, что тут демон готовит им беду; Телемах (XVI, 194 и сл.), не веря тому, что он встретил отца, боится, что это прельщает его демон, с тем чтобы в дальнейшем доставить ему еще больше горя. Пенелопа (XVIII, 256) говорит о своих бесчисленных бедах, посланных демоном, о бедах выше меры от

демона (XIX, 512), о ниспослании ей демоном зловещих снов (XX, 87).

У Гомера имеется известное количество текстов, где говорится не о непосредственном воздействии демона на человека, но только о направлении его на путь, ведущий к каким-либо событиям. Здесь тоже часто имеется в виду катастрофа. Ликаон, которого собирается убить Ахилл, не пытается этого избежать, зная, что к этому его направил демон (Ил. XXI, 92 и сл.). Одиссей направлен к Навсикае демоном, чтобы подвергнуться еще большим страданиям (Од. VI, 172 и сл.). Враждебный демон привел Одиссея к Калипсо (VII, 248). Эол спрашивает Одиссея, какой враждебный демон привел его назад к нему (X, 64). Евмей выражает желание, чтобы демон привел Одиссея (XVII, 243). Демон приводит Телемаха к пристани невредимо (XVI, 370). Одиссей выражает желание, чтобы демон отвел одного из женихов Пенелопы от страшной встречи (XVIII, 146). Демон привел Одиссея к отцу (XXIV, 306).

Точно так же демон вызывает или может вызвать внезапно ту или иную мысль: у Ахилла (Ил. IX, 600, XI, 792); у Телемаха (Од. III, 27, XIX, 10) и Пенелопы (138). Или демон заставляет забыть что-нибудь, как он заставил (XIV, 488) псевдо-Одиссея забыть плащ в холодное время.

Встречаются также примеры и более благодетельного воздействия демона: демон (Od. IX, 381) вдохнул дерзание в товарищей Одиссея перед ослеплением Полифема. Афина говорит Телемаху, «что другое вложит в него демон» (III, 27); один раз встречается даже эпитет (Il. III, 182) «olbiodaimos», т. е. «счастливодемонский» — в приложении к Агамемнону. Вспомним в лирике Феогнида (161) о людях, которые низки умом, но счастливы «демоном». Однако понятие демона у Гомера гораздо шире.

Иной раз этот демон почти приравнивается судьбе. Евмей (Od. XVI, 64) говорит об Одиссее, что «это выпрял ему демон»; подобное же выражение встречается и там, где говорится о богах, которых в этих случаях, очевидно, нужно понимать как демонов (Ил. XXIV, 525), и несколько раз в «Одиссее». Эльпенор говорит (XI,61), что его погубила «дурная судьба демона», где daimonos является, конечно, genetivus possessivus, а не genetivus qualitatis.

У трагиков подобное понимание демона тоже на первом плане. У Эсхила о сыновьях Эдипа Этеокле и Полинике говорится, что (Sept. 812) «у них обоих общий демон», а (Pers. 825) Дарий говорит о недопустимости презирать «присутствующего демона» (очевидно, счастливого) у греков. В этом же смысле употребляется и глагол daimonaō — «быть под действием демона», «быть одержимым со стороны демона» (Sept. 1001). Антигона и Исмена пла-

чут — «увы, одержимые демоном в несчастье»; или (Cho. 566) «одержим демоном» дом убийцы Агамемнона Эгисфа. У Софокла (frg. 592, Зел.) читаем:

Не разглашай ты демона повсюду:
О нем скорбеть в молчании пристойней.

У Еврипида (Alc. 561) хор спрашивает Адмета, зачем он утаил от Геракла «теперешнего демона», т. е. смерть его жены Алкесты. Орест (Andr. 971) тоже говорит о своих «судьбах и наличном демоне». Тиресий (Phoen. 881) считает потомков Эдипа негодными для царства ввиду того, что они «одержимы демоном».

Под влиянием демона находятся решительно все события человеческой жизни — и большие и малые. Пиндар (Ol. XIII, 105) говорит о «демоне рождения» (genethlios); неизвестный трагик (frg. 542) — о демоне брачной ночи; Пиндар (Pyth. III, 34) — о борьбе в человеке двух демонов — доброго и злого. Андромаха у Еврипида (Andr. 98) называет демоном то, что привело ее к рабству. Гераклит (frg. 119) утверждает, что «характер человека есть его демон». Наконец, демон охватывает и всю жизнь человека. Менандр (IV, p. 238, frg. 18, Mein.) утверждает: «Каждому человеку соприсутствует тотчас же после рождения демон в качестве доброго мистагога (водителя) его жизни». Платон (Phaed. 107 d.) тоже говорит о «демоне каждого человека, который достался ему в жизни». И эти демоны у разных людей разные и даже у одного и того же человека могут быть разными, то вселяясь в него, то покидая его. Старейшины у Эсхила (Pers. 158) говорят о возможности ухода «прежнего демона» военного счастья. По Софоклу (El. 917), «одним и тем же людям соприсутствует всегда не один и тот же демон».

ж) Но и общеизвестные божества, давно ставшие определенными образами и в этом виде постоянно фигурирующие в литературе, все еще таят в себе рудименты былого внезапного преанимизма.

Так, Эрот в эллинистической поэзии очень часто употребляется во множественном числе, потому что каждая любовь, каждое любовное свидание и вообще каждое любовное предприятие имело своего Эрота. Это — тоже своеобразный бог мгновенья, и потому их было бесчисленное множество. При этом важно отметить, что это множество Эротов не было выдумкой только эллинизма. Уже Пиндар (Nem. VIII, 5) говорит, что ложе Зевса и Эгины было окружено прекрасными Эротами, как стражами. Точно так же во frg. 122 у Пиндара говорится об Афродите как о «матери Эротов».

Илифия, богиня рожениц, тоже часто употребляется во множественном числе (Ил. XI, 269 и XIX, 119, последний текст

об Илифиях, которых задержала Гера при рождении Геракла). Ника-Победа тоже у всех была разная: у воинов, у победителей на состязаниях и т. д., так что этих Ника тоже было множество.

Но еще больше материала в этом отношении у римлян. Каждая женщина, например, имела свою собственную Юнону, так что, сколько было в Риме женщин, столько было там и Юнон. Точно так же было бесчисленное количество Венер. И опять-таки, сколько свиданий, сколько вообще любовных дел, столько и Венер. У Катулла (LXXXVI, 5 и сл.) Лесбия «одна похитила всех Венер у всех женщин», т. е. она похитила у них их обаяние; «горюйте, Венеры и Купидоны» (III, 1). У Вергилия (Ecl. III, 68) пастух говорит о своей Венере. У Тибулла (VI, 47 и сл., Фет) читаем:

Хоть бы своими клялась обманщица даже очами,
И Юноной своей, да и Венерой своей,
Верности нечего ждать...

Таким образом, демон — это сначала та внезапно действующая сила, о которой человеку ничего не известно. С этого и начинается анимизм. Законченного образа демона еще нет, но это уже не фетиш. В дальнейшем мифологическое мышление начинает обобщать этих демонов, в результате чего и появляются демоны отдельных вещей, отдельных событий, то более, то менее мощные в своем воздействии на человеческую и мировую жизнь. Древний преанимистический элемент часто заметен даже в крупных мифологических фигурах.

з) Римский гений (genius) представлял полную аналогию греческому демону, хотя и развивался он вполне специфически. Самое слово «гений» значит «породитель». Этим названием обозначалось в людях (и в вещах) их жизнеустремление, их волевая направленность, что, между прочим, заметно отличает римского гения от греческого демона, трактовавшегося у греков гораздо более объективистски.

У каждого человека есть свой гений, но и у каждой семьи — тоже свой гений — лары. Род как объединение семей тоже имел своего гения. Каждое племя и, наконец, само Римское государство тоже имело своих гениев. Гении эти настолько близки к людям (вещам), что они заведуют каждым малейшим шагом человека, каждым его движением. Когда Гораций (Epist. II, 2, 187—189, Гинцб.) рассказывает о не похожих одно на другое занятиях двух братьев, то он объясняет это так:

Знает то Гений, звезду направляющий нашу с рожденья,
Бог он природы людской, умирающий одновременно
С каждым из нас, он видом изменчив: то светлый, то мрачный.

Гений настолько близок к человеку, что меняется вместе с ним и даже вместе с ним умирает. Такую же мимолетность гения находим у Горация и в другом месте (II, 1, 143 и сл.):

В дар молоко приносили Сильвану, Земле — поросенка,
Гению — вина, цветы за заботу о жизни короткой.

Овидий (Fast. V, 145 и сл.) рассказывает о том, что город имеет тысячи лар в целях его охраны и, кроме того, еще гения своего вождя; и каждый поселок тоже имеет для охраны по три божества (numina). О «гении места» читаем у Вергилия (Aen. V, 95); и у него же (Georg. I, 302) — о зиме, «посвященной гению» (genialis). Персий (V, 151), приглашая ловить момент, указывает на гения (прозаич. перев.): «Поблажкой твоему гению будем ловить наслаждение! Жизнь — наше достояние». Масса текстов с «гением» у Плавта. Очень красноречиво о множестве римских гениев пишет Пруденций (Cont. Symmach. II, 444) (прозаич. перев.):

«Почему вы изображаете мне только одного гения Рима, в то время как вы имеете обыкновение приписывать своих гениев и воротам, и домам, и баням, и стойлам? Зачем изображать все части города и все места в виде многих тысяч гениев, чтобы никакой уголок не остался лишенным собственной тени [т. е. собственного гения]?»

Римский религиозный практицизм приводил к обожествлению разных мельчайших событий жизни или к обожествлению отдельных и частичных функций богов и людей. Были не только богини или демоны рождения человека, но и лежания его в колыбели, первого его крика, первого произнесенного им слова, его еды и питья, его выхода на улицу, его хождения по улице, его возвращения домой и т. д. В Риме были храмы Счастью, Победе, Надежде, Согласию, Целомудрию, Благочестию, Благополучию и т. д.

Моментальный или аффективный преанимизм, составивший некогда огромную эпоху в истории человеческого мировоззрения, и в дальнейшем никогда не исчезал. Даже в те времена, когда он уступил место пластическому антропоморфизму, он все еще оставался в виде очень частых рудиментов, а в Риме даже прогрессировал, не исключая императорской эпохи, когда он подогревался и культом императора и многочисленными восточными влияниями. Соответствующие тексты обнаруживают самую разнообразную интенсивность этого преанимизма.

3. Развитой анимизм. Функциональный хтонизм. Начальная ступень анимизма переходит в развитую ступень с того момента, когда демон из безличного существа становится личным и вообще получает ту или иную индивидуализацию. На первых порах и здесь все еще выпирает стихийная сила демона, его действен-

ная основа, возникшая в сознании первобытного человека как проекция его производственной и вообще жизненной практики, как проекция его социальных отношений на природу.

Множество античных хтонических мифов на их анимистической ступени трудно обозримо. Целью настоящей работы является не исчерпание главнейших мифов (для этого понадобилось бы несколько томов), но только конкретное применение метода распознавания хтонизма, установления его более или менее развитой анимистической ступени.

Сначала мы коснемся не столько самих образов данной ступени мифологии, сколько их действенной силы, источником которой большей частью и является сама эта Хтон, т. е. Земля. Примеров этого функционального хтонизма очень много.

Антей, сын Посейдона и Геи, получал свою силу от прикосновения к своей матери Земле и был непобедим до тех пор, пока к ней прикасался. В тот момент, когда Антей был поднят Гераклом и не прикасался к земле, он и был задушен. Об этом красочно рассказывает Лукан в своей «Фарсалии» (IV, 593—653).

Гера, знаменитая супруга Зевса, в отместку за порождение им без нее Афины Паллады из своей собственной головы ударяет несколько раз ладонью по земле с присоединением соответствующей просьбы, вдруг беременеет без всякого мужа и в дальнейшем рождает стоглавое чудовище Тифона. Об этом подробно рассказывает Гомеровский гимн (II, 154—174). Эсхил (frg. 44) рисует нам брак Геи-Земли и Урана-Неба в виде дождя, оплодотворяющего землю. Когда фиванская героиня Семела, с которой Зевс вступил в брак, захотела, чтобы Зевс явился к ней в своем настоящем виде, как он является своей небесной супруге Гере, то Зевс явился к ней в виде грома и молнии и сжег ее дом и ее самое (Ovid. Met. III, 260—312). К Данае, дочери Акрисия, запертой в уединенном помещении, Зевс является в виде золотого дождя или света, после чего она рождает знаменитого героя Персея (там же, IV, 610, 696 и сл.). Посейдон в виде вод реки Энипея сходится с Тиро, когда та купалась в этой реке (Hom. Od XI, 235—254).

Земля и ее недра на данной ступени мифологии трактуются, как вообще начало и конец всякой жизни. У Платона выражается общегреческая мысль, когда говорится (Plat. Menex. 238 a), что «наша земля — наша мать», что «ею рождены люди» и что «в беременности и рождении не земля подражает женщине, а женщина — земле». У Эпихарма (13 В, 64 D. Маков.) читаем: «Я — труп. Труп есть навоз, навоз же есть земля. Если же земля есть бог, то я не труп, но бог». Плутон уже по самому значению этого имени есть «Богатство» или «Обилие». Но ведь известно, что он является также и богом подземного мира, т. е. богом смерти.

Плутон — то же самое, что и Аид. Самое глубокое место подземного мира — Тартар. Но, по Гесиоду (Theog. 736—740, 807—811), это есть то место, где как раз залегают начала и концы всего сущего. У римлян Либитина — богиня садов и виноградников, вообще плодородия. Но в то же время она есть и богиня погребения, и самое имя ее употреблялось поэтами в значении «смерть» или «погребение». В ней отождествлялись любовь и смерть; и она настолько же была близка к Венере, насколько и к подземному миру. Статуи Януса — бога всякого начала и, очевидно, всякого конца — имели голову с двумя лицами, обращенными в противоположные стороны, ему как богу творческого противоречия Овидий дал весьма выразительную характеристику в своих Фастах (I, 89—144).

Созидательная и творческая сила физической материи вошла в десятки и сотни разного рода хтонических мифов. Павсаний (II, 38, 3) говорит об одном источнике, в котором купалась Гера, и после каждого купанья становилась вновь девственницей. Когда Гера вступала в брак с Зевсом, то Гея подарила ей золотые яблоки, которые были не только символами счастливой юности и любви, но и их причиной и физически выраженной сущностью. Они охранялись на крайнем западе драконом и самим Атлантом, пока Геракл не выкрал их для Еврисфея и пока после прибытия туда аргонавтов сами Гес履periды не обратились в землю и прах (правда, как читаем у Apoll. Rhod. IV, 1396—1430, с последующим превращением в деревья и обратно в свой прежний вид). Позднейшие стихии (земля, вода, воздух, огонь и эфир) в свое время тоже были фетишами и демоническими существами, и только греческая натурфилософия лишила их демонизма и антропоморфизма, хотя и она все еще не могла лишить их одушевления и жизнетворности.

Этолийскому герою Мелеагру, когда ему было только семь дней, Мойры предсказали, что его жизнь кончится, как только сгорит полено, горевшее в очаге. Мать Мелеагра выхватила это полено из очага, затушила его водой и спрятала. Когда же она захотела отомстить сыну за убийство ее братьев во время калидонской охоты, она вновь зажгла это полено, и Мелеагр скончался, когда сгорело это полено (Ovid. Met. VIII, 447—524).

Когда в Фивах вступали в брак Кадм и Гармония, то Кадм подарил своей невесте ожерелье, полученное им от Афродиты или Европы. Это ожерелье тоже было символом или, вернее сказать, причиной гибели фиванского царского дома. Оно последовательно переходило от Гармонии к Семеле, Агаве, Дирцее, Ниобее, Иокасте, Эрифиле и Алфесибее, покамест сын Алкмеона Клитий не принес его в дар в святилище Аполлона и тем не раз-

рушил родового проклятья, постигшего фиванских царей ввиду незаконного обладания сокровищем, которому подобало оставаться скрытым в земле.

Прекрасным примером функционального хтонизма являются также и те спарты, то есть тот воинственный народ, который появился из земли после посева на ней зубов убитого Кадмом дракона. Этот народ, кроме пяти человек, основателей фиванских родов, погиб весь в результате непрерывной взаимной борьбы и убийств (Ovid. Met. III, 111—130). Хаотическая мощь Земли, пребывающая в постоянном самопротивоборстве, получила здесь очень яркое выражение.

Гесиод, большой любитель хтонической старины, рисует нам в качестве порождений Ночи (а Ночь — порождение самого Хаоса) много разных хтонических существ, которые еще не дошли до какого-нибудь четкого внешнего образа и вполне могут рассматриваться по преимуществу как только хтонические силы и притом большей частью разрушительные (Hesiod. Theog. 211—232). Здесь фигурируют Мойры — богини судьбы, и Керы, их страшные служительницы, Немесида — богиня мести, и бесконечный ряд порожденных ею страшных существ: Смерть и Сон, Эрида — Раздор, Печаль, Мор, злобный завистник Мом и др. Правда, сюда же отнесены и Геспериды. Но, кроме них, все эти существа трактуются как принцип хаоса, беспорядочности и аморализма в человеческой и мировой жизни. Так оно и должно быть в период хтонизма.

4. Тератоморфизм. Перейдем к таким хтоническим символам, в которых, кроме их беспорядочного действия, выступает также их беспорядочное и дисгармоническое оформление, к тератологии, т. е. к мифам о чудовищах и страшилищах.

Прежде всего здесь мы встречаемся с образами наступательной силы Земли. Гесиод подробно говорит о порождениях Урана с Геей — Титанах, Киклопах и Сторуких. В последних чудовищность подчеркнута особенно: каждое такое существо имеет 100 рук и 50 голов. Сюда же надо отнести и стоглавого Тифона, порождение Земли и Тартара, а также Гигантов, появившихся из крови оскопленного Урана.

Среди оборонительных сил Земли необходимо указать Эринний, страшных седых старух со змеями в распущенных волосах и вокруг пояса, с собачьими головами и собачьим лаем, в черных одеяниях, окровавленных от раздираемых ими жертв. Они преследуют всякого преступника против уставов Земли и прав родства. Точно так же от Ехидны и Тифона рождаются: собака Орф, медноголосый и пятидесятиголовый кровожадный страж Аида Цербер, Лернейская гидра, Химера с тремя головами, львицы, козы и змеи с пламенем изо рта, Сфинкс, убивающий

всех, кто не разгадывал его загадок. А от Ехидны и Орфа — Немейский лев.

Далее следуют более или менее инертные образы хтонизма, которые потенциально тоже содержат в себе огромную разрушительную силу. Это — порождения Тавманта и Кето, детей Понта: старуха Грайя, страшилища Горгоны, одна из которых, Медуза, умерщвляла все живое одним своим взглядом (от ее брака с Посейдоном — конь Пегас и Хрисаор-Златомеч, породивший с океанидой Каллироей трехголовое чудовище Гериonея); затем — полудева, полузмея, страшная и вредоносная, но прекрасная нимфа Ехидна, скрытая в глубокой пещере вдали от богов и людей; страшный дракон, охранитель золотых яблок Гесперид; от Тавманта и Электры, дочери Океана, — гарпии, символы страшной бури. Первоначальные сведения о всех этих чудовищах можно получить у Гесиода (Theog. 270—340). Общеизвестны из Гомера Сирены — полудевы, полуптицы, чарующие путников своим пением и тут же губящие их (Од. XII, 158—200), а также Сцилла с двенадцатью лапами и шестью головами и губительный водоворот Харибда (201—250).

5. Великая мать. Вся эта стихийно-чудовищная мифология матриархата получает свое обобщение и завершение в мифологии Великой матери, или матери богов. Эта мифология и этот дикий культ в классические времена Греции, конечно, был оттеснен на задний план, и о нем едва помнили. Но в глубинах догомеровской истории, а также в эллинистическо-римский период, когда происходила реставрация архаики, эта мифология и этот культ имели огромное значение. В эпоху матриархата он был его наивысшим обобщением и последним завершением.

Главным местом распространения этой мифологии была Малая Азия, где Великая мать почиталась под разными именами, имея ближайшее отношение к различным горным местностям и к животному миру. Оттуда в 204 г. до н. э. этот культ перешел в Рим и там широко распространился. К этому позднему времени как раз и относятся важнейшие тексты о Великой матери. Лукреций (II, 594—643), для которого она есть, конечно, только поэтический символ природы как живого целого, посвятил ей прекрасные страницы, из которых можно почерпнуть все самое необходимое для понимания этой мифологии. Катулл (LIII) очень выразительно изображал кроваво-оргиастические черты культа Великой матери, а Овидий (Fast. IV, 179—372) описал самое ее появление в Риме. Лукиан посвятил ей целый трактат под названием «О сирийской богине», а Юлиан — свою глубокомысленную речь под названием «К Матери богов».

Во Фригии она почиталась в окружении оргиастического юного бога Аттиса и называлась Кибелой. В Сирии и других

местах ее называли Афродитой и давали ей в спутники Адониса. Она была матерью гор и зверей и высшей богиней, в то время как классическая Греция знала Рею как мать только олимпийских богов. Аттис или Адонис были ее сыновьями или ее любовниками, а вернее, тем и другим вместе. Каждый год воспевалась их смерть и их воскресение, так что здесь перед нами — типичный для всего Востока образ умирающего и воскресающего бога. Несомненно, этот бог — только придаток Великой матери, как это и должно быть в эпоху зрелого матриархата и как это мы находим в изобразительном искусстве древнего Крита. Гесиод (Theog. 411—452) дал изображение Гекаты (не имеющее ничего общего с обычной богиней ночных привидений) как единой космической богини, управляющей решительно всем в мире. Тут, правда, нет у нее никакого спутника, аналогичного Аттису или Адонису. Но космические функции этого универсального женского божества, несомненно, навеяны традициями матриархата, в которых сам Гесиод едва ли разбирался, хотя и находился постоянно под их впечатлением.

Женские божества периода классики представляют собой только отдельные черты этой древней и суровой богини. Они уже подчинены мужскому божеству, но древняя их мифология еще чувствуется. У Гесиода (Theog. 190—206), хотя Афродита и далеко не первая богиня, но мотивом появления ее из морской пены, окровавленной Ураном, она резко отделяется от классической богини любви и красоты, и это говорит о далеких веках суровой и мрачной хтонической мифологии. Лукреций под именем Венеры изображает в начале своей поэмы (I, 1—23), конечно, не что иное, как именно это суровое и космическое, всепорождающее и всепоглощающее божество. Любитель старины найдет массу интересных архаических эпитетов этой богини в орфических гимнах XXVI и XXVII. Идея космической Афродиты вообще никогда не умирала в античности, и ее можно найти везде, начиная от Парменида и Эмпедокла, продолжая Платоном и Аристотелем и кончая неоплатониками.

6. Непосредственное отражение родовых отношений в мифе. Нет недостатка и в прямом отражении матриархального строя в героических мифах, где он является, конечно, только рудиментом.

Энгельс («Происхождение семьи, частной собственности и государства», 1953, стр. 141) указывает, что Алфея, мать Мелеагра, губит его только за то, что он убил братьев своей матери, т. е. род, к которому она принадлежит, ей ближе, чем ее собственные дети, рожденные ею от представителя чужого рода. Правда, здесь дан незаконченный матриархат, так как присоединены и патриархальные черты. При строгом матриархате Алфея не

убивала бы сына, потому что он принадлежал бы к материнскому роду. Но он, по мифу, очевидно, принадлежит к роду отца. Этолийский герой Тидей тоже убивает своего дядю, а Эрифила, защищая интересы брата, выступает против мужа, которого она, очевидно, считает менее близким, чем брата. Точно так же во время похода аргонавтов Финей истязает своих собственных детей от первого брака; но оказавшиеся среди аргонавтов братья матери истязуемых, защищая свой род, заставляют прекратить это.

Рудименты древнего родового строя слишком часты даже в героические времена.

Гея вступает в брак со своим сыном Ураном, а дети от этого брака, титаны, тоже вступают друг с другом в брак. Зевс, возглавивший собой героический век, тоже женат на своей родной сестре (Гере) и тоже вступает в брак со своей родной племянницей Персефоной.

Но уже считается грехом и развратом брак Кинира и Мирры, которые были отцом и дочерью, и Овидий по этому поводу всячески старается убедить своего читателя в преступности этого брака (Ovid. Met. X, 298—502). Очевидно, брак Геи и Урана уже не был образцом для позднейших времен, так как относился к временам беспорядочных брачных отношений — промискуитета. Точно так же Библида, влюбленная в своего родного брата Кавна и отвергнутая им, а затем и погибшая от этого, тоже осуждается ее античными излагателями (Ovid. Met. II, 418—605), что явно свидетельствует о появлении такого рода мифов уже в эпоху моногамной семьи. У Софокла страшным преступлением считается брак Эдипа с его матерью Иокастой. Значит, архаическая форма брака уже не оправдывалась. С подчеркнутым осуждением тот же Овидий относится и к браку Никтимены с ее отцом (Met. II, 590—595). Таким же архаическим рудиментом кровнородственного брака в период установившейся моногамии и столь же осуждаемым является также брак родного брата и сестры, Макарея и Канаки, о котором проливает слезы даже и сама Канака (Ovid. Heroid. XI, 21—24).

Рудиментом группового брака является у Гомера сообщение о том, что бог ветров Эол переженил своих шестерых сыновей на своих же собственных шестерых дочерях (Од. X, 6 и сл.) Другого такого рудимента, кричащего своим анахронизмом, у Гомера мы не найдем. Но у Гомера довольно много всякого рода косвенных остатков и намеков на прежние формы семьи, предшествующие моногамии патриархата.

Два родных брата, Агамемнон и Менелай, женятся на двух родных сестрах, Клитемнестре и Елене. Кроме того, с Клитемнестрой дело сложнее. Сначала она — жена Тантала (младшего), потом Агамемнона и, наконец, Эгисфа. Но этот Тантал и Эгисф —

родные братья, сыновья Фиеста; а Тантал и Эгисф — двоюродные братья Агамемнона. Ясно, следовательно, что здесь отголосок группового брака мужчин с одной и той же женщиной. Тезей сначала женат на Ариадне, а затем на ее сестре Федре. Геракл, который сватался за Иолу, пред смертью отдает ее своему сыну Гиллу. Елена тоже сначала жена Тезея, потом жена Менелая. Но Тезей — двоюродный племянник Менелая. И далее, в самой Трое Елена сначала жена Париса, потом — его родного брата Деифоба. Точно так же в Трое два родных брата, Парис (до встречи с Еленой) и Эсак, женятся на двух родных сестрах Эноне и Астеропе. Руки Пенелопы добиваются сразу несколько женихов. Правда, у Гомера предполагается брак с Пенелопой только какого-нибудь одного из женихов, но мы располагаем и другими текстами. Так, по Дурису (FHG II, 479, frg. 42), «Пенелопа сошлась со всеми женихами и родила козлоногого Пана». Отдаленным рудиментом группового брака является и брак Андромахи, потерявшей своего мужа Гектора, с братом этого последнего, Геленом (после смерти ее поработителя Неоптолема). Андромаха (Мужеборная) устремляется на башню как бы для команды или для наблюдения за боем (Ил., VI, 381—389), дает боевые советы Гектору (431—437), а имя ее часто носят амазонки (надписи на вазах). Но при этом у Гомера тут уже переход к патриархату: на башню следует за ней няня с ребенком (389), а ее боевые советы вкраплены в чисто женскую лирику при расставании с мужем.

То, что рассказано у Гомера о феакийской царице Арете, является несомненным свидетельством живучести матриархальных отношений. Арета — не только хозяйка дома, но и фактическая правительница всего царства феаков, так как все мужчины идут за советом именно к ней, а не к ее мужу Алкиною; и по совету самой Навсикаи Одиссей после своего прибытия на остров обращается прежде всего к ней (Od., VII, 67—77). Напомним, кроме того, что у Гомера Арета и Алкиной — родные племянница и дядя, и даже (Schol. Od. VII, 54; Hesiod, frg. 71. Rz.) они и вовсе родные брат и сестра. Приведем и такой пример путаницы родовых отношений в период архаики. Ввиду того что Анакса выходит замуж за своего родного дядю Электриона, а их дочь Алкмена замужем тоже за своим родным дядей с материнской стороны, Амфитрионом, то эта Алкмена доводится Амфитриону одновременно женой, племянницей и двоюродной сестрой, а Анаксе — одновременно двоюродной сестрой, дочерью и золовкой. О матриархате в мифологии свидетельствует: величание не по отцу, а по матери (Аполлон — Летоид, Хирон — Филирид); чисто женские праздники на Пниксе, Фесмофории, или чисто женские оргии на Парнасе и Кифероне; наличие специальных

богов в каждом роде и фратрии; и, наконец, такое явление, как кровавая месть, которая только с огромным трудом сдавала свои позиции в связи с разложением родовой общины и которая в виде рудимента просуществовала еще много столетий и в жизни, и в мифологии. Рудиментом древнейших родовых отношений, когда главой рода являлась мать, а отец был ее только случайным посетителем, которого было трудно даже и разыскать, являются позднейшие мифы уже чисто героической эпохи, в которых рассказывалось о поисках отсутствующего и даже неведомого отца. Всем известны поиски Телемахом своего отца Одиссея, отсутствующего уже двадцать лет, о чем читаем в I—IV песнях «Одиссеи», а также прибытие Тезея от его матери Эфры к своему отцу, афинскому царю Эгею, о чем гласит известный дифирамб Вакхилида «Тезей».

7. Героизированные формы матриархальной мифологии. Последующей ступенью развития матриархальной мифологии явились ее героизированные формы, т. е. те, на которые уже легла печать патриархата и героизма.

Сюда относятся прежде всего знаменитые греческие амазонки. Это — явный рудимент среди нематриархальной и уже чисто героической мифологии. Амазонки — женское племя, жившее в Малой Азии на реке Фермодонте, на острове Лемносе или в районе Меотиды и Понта Эвксинского, во Фракии или в Скифии. Они не допускали мужчин в свое общество и только ради продолжения потомства на короткое время сходились с ними. Всех родившихся мальчиков они убивали. Они проводили время на войне и были все время на конях, будучи вооруженными с ног до головы. Так как нам известна греческая мифология по преимуществу уже патриархальная, т. е. героическая, то дошедшие до нас мифы почти всегда изображают только победу над ними какого-нибудь героя. Их побеждали Геракл, Тезей, Беллерофонт, Ахилл.

Точно так же дошедшие до нас мифы не раз говорят о вступлении в брак богинь со смертными героями, что в период патриархата и героизма уже звучит как странная экзотика и как рудимент давно ушедшей старины. Гесиод (Theog. 965—1020) дает специальное перечисление такого рода браков: Деметра с Иасионом рождают Плутоса; Гармония с Кадмом — Ино, Семелу, Агаву, Автоною и Полидора; Каллироя с Хрисаором — Гериона; Эос-Заря с Тифоном — Мемнона, царя эфиопов, и Эмафиона; она же от Кефала — Фаетона, которого в свою очередь похитила для себя Афродита; морская царевна Фетида от Пелея — Ахилла; Афродита от Анхиза — Энея; дочь Гелиоса Кирка от Одиссея — Агрия и Латина, Телегона; нимфа Калипсо от того же Одиссея — Навсифоя и Навсиноя. Вергилий (Aen.

VII, 761—782) и Овидий (Met. XV, 497—546) оставили нам обширное повествование о Диане и Вирбии. Но особенной образностью изображения отличается рассказ о любви Афродиты и Анхиза, данный в замечательном IV Гомеровском гимне. Это последние отзвуки когда-то мощной и суровой мифологии матриархата периода его расцвета.

8. Человеческие жертвы и людоедство. Яркой иллюстрацией мифологии матриархата и вообще хтонизма являются мифы и культы, связанные с человеческими жертвами и людоедством. Здесь полная подчиненность человеческого «я» окружающему «не я». «Я» обладает здесь настолько ничтожной ценностью, что мало чем отличается от природы вообще.

Человеческие жертвы приносились Зевсу Ксению на Кипре (Ovid. Met. X, 220—237), Артемиде (например, «Ифигения в Авлиде» Еврипида), Артемиде Таврополе, по свидетельству Климента Александрийского (Protr. III, 42), Дионису в Орхомене (Porphyr., De abst. II, 55) и обожествленному фиванскому царевичу Палемону (Tzetz., Lycophr. 229). Дионису Оместу принес в жертву людей Фемистокл перед Саламинским сражением (Plut. Pelop. 21). Пленные приносились в жертву спутнице Ареса Энио (Ammian. Marc. 27, 4). Человеческие жертвы приносились Пелею (Clem. Alex. Protr. III, 42) и ему же вместе с Хироном в Пеллене (Cyrill. c. Iul., IV, 128). Ахиллесу была принесена в жертву Поликсена (Eur. Hec., Ovid. Met. XIII, 440—482; Sen., Tro., 177—373; 1121—1174). Патроклу Ахилл принес в жертву двенадцать троянских юношей (Ил. XXIII, 183), пожертвовали собой ради спасения родины Менекей, сын Креонта («Финикиянки» Еврипида) и Макария, дочь Геракла («Гераклиды» Еврипида).

Человеческие жертвы существовали в Греции в течение длительнейшего времени и получали различную мотивировку в зависимости от той или иной эпохи. Несомненным фактом является огромная распространенность этой звериной мифологии не только в архаический период, но и в период цветущей классики, когда ей все же приходит конец. В мифе об аргонавтах Фрикс, спасенный своей матерью Нефелой от принесения его в жертву, приносит вместо себя в жертву барана, на котором он прибыл в Колхиду. Тантал угостил своих гостей, богов, мясом своего сына; Атрей угостил Фиеста мясом его, Фиеста, детей. И в том и в другом случае миф уже жесточайшим образом осуждает человекоубийство и казнит его виновников. Мифология отражает не только расцвет человекоубийства, но и его прекращение, а также и практику его уже в период наступавшей цивилизации. С возвышением человеческого субъекта над звериной природой исчезала и вся эта мрачная мифология; вместо

нее зарождался тот новый героизм, который прибегал к убийству только в особых случаях, как например в борьбе со стихийными чудовищами или вообще с врагами родного племени или народа.

III. МИФОЛОГИЯ ГЕРОИЗМА

1. Патриархат. Вместо тысячелетнего господства матриархата зарождается патриархат; на основе первого разделения труда — отделения скотоводства от земледелия — начинают сильнее развиваться производительные силы. Непосредственный биологический производитель рода, женщина, перестает быть управителем и организатором. В усложняющемся хозяйстве и общине господство переходит к мужчине, который целиком сосредоточивается на хозяйственных и социальных функциях, получающих теперь всё более самостоятельное значение. Это сделало мужчину из третьестепенного участника общины главой рода или племени, а если не главой, то во всяком случае тем, кто с тех пор навсегда получил название героя. Наступил век патриархата и тем самым век героизма.

Это было последнее тысячелетие общинно-родового строя, поскольку с патриархатом и героизмом уже зарождались элементы частной собственности, передача наследства по отцовской линии и, значит, возможность накопления. Это приводило общинно-родовую формацию к гибели и к зарождению нового, уже основанного на частной собственности и частном предпринимательстве строя, а именно классового рабовладельческого и государственного.

2. Основные героические мифы. Все это нашло свое отражение в мифологии. В мифологии появился герой, который теперь расправляется со всеми теми чудищами и страшилищами, которые прежде рисовались воображению первобытного человека, задавленного непонятной ему и всемогущей природой.

Вместо мелких божков и демонов появляется один главный, верховный бог Зевс, а все остальные боги и демоны ему подчиняются. Патриархальная община водворяется теперь и на небе, или, что то же, на горе Олимп. Зевс сам ведет борьбу с разного рода чудовищами, побеждает титанов, киклопов, Тифона и гигантов и заточает их под землю или в Тартар. Гесиод оставил нам красочные картины титаномахии (Theog. 666—735) и тифонии (820—880); о победе же Зевса над гигантами можно читать у Аполлодора (I, 6, 1—2) и Клавдиана (в его латинской «Гигантомахии» 1—128).

За Зевсом и другие боги и герои ведут такую же борьбу. Аполлон убивает пифийского дракона и основывает на его месте

свое святилище (II Гомеровский гимн). Тот же Аполлон убивает двух чудовищных великанов, сыновей Посейдона, Ота и Эфиальта, с младенчества возраставших настолько быстро, что они уже мечтали взобраться на Олимп, овладеть Герой и Артемидой и, вероятно, царством самого Зевса (Од. XI, 305—320). Кадм тоже убивает дракона и в этой местности основывает город Фивы (Ovid. Met. III, 1—130). Персей убивает Медузу (IV, 765—803), Беллерофонт — Химеру (Ил. VI, 179—183), Мелеагр — калидонского вепря (IX, 538—543). Но особенно прославились Геракл и Тезей, подвиги которых так широко известны.

Мифом большого культурно-исторического значения в этом смысле является миф о битве лапифов и кентавров, известнейшее изложение которого находим у Овидия (Met. XII, 210—535). В Фессалии около горы Пелион, прославленной многочисленными древнейшими преданиями, жили два родственных племени— лапифы и кентавры. Лапифы, хотя и достаточно дикие, выступают уже как настоящие люди, и их царь Перифой — друг самого Тезея. Кентавры же являлись племенем полулюдей, полуконей, возникшим от нечестивого брака царя Иксиона с тучей, которую он принял за Геру. Когда Перифой вступал в брак, то на свадьбу были приглашены как раз эти кентавры. У Овидия подробно изображается драка, происшедшая на этом свадебном пиру между лапифами и кентаврами, и полное поражение этих последних. Дикость, необузданность во всех отношениях характеризуют этих кентавров. Победа над ними лапифов, несомненно, является свидетельством перехода старого, дикого общества к более культурному состоянию.

3. Новые боги. Нарождаются и боги нового типа (их греки называли олимпийскими, и под этим именем фигурируют они также и у нас). Женские божества, на которые распалась древняя богиня Мать, получили теперь новые функции в связи с эпохой патриархата и героизма. Гера стала покровительницей браков и моногамной семьи, Деметра — планомерного и организованного земледелия, Афина Паллада — честной, открытой и упорядоченной войны (в противоположность буйному, анархическому и аморальному Аресу), Афродита — богиней любви и красоты (вместо прежней дикой, зверино-сексуальной, настолько же порождающей, насколько уничтожающей), Гестия — богиней домашнего патриархального очага. И даже Артемиду, за которой остались древние охотничьи функции, стали изображать теперь красивой, исполненной благожелательного отношения к людям. Ремесло, ставшее ведущим фактором хозяйства, потребовало для себя тоже соответствующего бога, а именно Гефеста, которому XX Гомеровский гимн приписывает вообще покровительство всей цивилизации. Богами специально патриархального

уклада жизни стали Афина Паллада и Аполлон, которым были приписаны теперь также мудрость, красота и многочисленные художественно-технические функции. Гермес из прежнего уродливо-сексуального божества стал вождем и покровителем всякого человеческого предприятия, включая скотоводство, искусство, торговлю, водительство по дорогам и даже сопровождение душ в преисподнюю.

4. Новые закономерности жизни. Новый период мифологии отразил также перемены и в понятиях, так сказать, космического порядка.

Самый светлый бог, Зевс, вступает в брак с самой темной богиней, Персефоной, и ребенок от этого брака, Загрей, должен быть посредствующим звеном между светом и тьмой. Он должен низводить из света в тьму и возводить из тьмы к свету. Его растерзывают титаны, за что Зевс поражает их молнией, а из их пепла или копоти появляются люди, объединяющие в себе титаническое и дионисийское начало. Правда, тут нет прямого отражения перехода от матриархата к патриархату. Но прямое отражение и вообще не обязательно, так как оно наименее мифологично. Здесь есть, однако, другое. В результате неких космических перемен люди оказываются отдельными индивидуумами, гордо противостоящими всему другому; и в то же время им свойственно восхождение ввысь, а это могло появиться только после гибели абсолютного фетишизма и, следовательно, только после гибели матриархата. Только в условиях анимистической мифологии стало возможным говорить о каком-нибудь «восхождении» или «нисхождении».

Бог подземного мира Плутон похищает дочь Деметры Персефону и делает ее своей супругой. Вмешательство Зевса привело к тому, что Персефона часть года стала проводить в подземном мире с Плутоном, а другую часть года — на земле среди цветущей природы. Эти мифы зафиксировали идею вечного чередования жизни и смерти в природе, идею, закономерно создавшуюся в условиях развивавшегося земледелия и скотоводства.

Наконец, и само развенчание женщины, возникшее с падением матриархата, не обошлось без своеобразной космической символики. А именно, для наказания людей за своеволие Зевс велел Гефесту создать прекрасную женщину Пандору, которую боги одарили самыми разнообразными обольстительными свойствами. И это именно она открыла дотоле закрытый ларец с человеческими страданиями, откуда и разлетались страдания по всему человеческому миру, так что сама Пандора оказалась и обольстительной и губительной. Этот миф о создании Пандоры — тоже символ конца матриархата. И это тем более замечательно, что Пандора первоначально вовсе не есть злая губи-

тельница человеческого рода, какой ее изображает Гесиод, а, как доказывают авторитетные ученые, символ Матери-Земли, явившейся в лице Пандоры вообще прародительницей всех людей. Ее создали из глины либо Гефест, либо Прометей, и есть источники, говорящие о браке Прометея и Пандоры и о появлении от этого брака первой человеческой пары — Давкалиона и Пирры. Гесиодовская концепция, отнюдь не единственная, выдвинута в противовес матриархальной мифологии.

5. Зевс и природа. Не только боги и герои, но и вся жизнь получает теперь в мифологическом отражении совершенно новое устроение.

Прежде всего преображается вся природа, которая раньше была наполнена для человека такими страшными и непонятными силами. Теперь, и только теперь природа получает у греков то умиротворение и ту поэтизацию, которыми они прославились на все последующие века вплоть до настоящего времени. Нимфы рек и озер, так называемые океаниды, или нимфы морей, так называемые нереиды, а также нимфы гор, лесов, полей и т. д. раньше представляли собой дикие и ужасающие страшилища, от которых человек не знал, куда и деться. Но теперь значительно возросла его мощь и власть над природой. Теперь он уже умел более спокойно ориентироваться в ней, рассматривать ее, вместо того чтобы прятаться от нее, находить в ней красоту, пользоваться ею для своих надобностей. Теперь действовал не только Посейдон, но и весьма мирный, приветливый и мудрый бог моря Нерей. Нимфы, рассыпанные по всей природе, получили теперь красивый, милый вид; на них стали любоваться и им стали молиться, их стали поэтически воспевать.

Всем теперь правит Зевс, и все стихийные силы оказались в его руках. Раньше он сам был и ужасным громом и ослепительной молнией; и не было никакого божества, к которому можно было бы обратиться за помощью против них. Теперь же гром и молния стали не больше как атрибуты Зевса, и от разумной воли Зевса стало зависеть, когда и для каких целей пользоваться ему своими громами.

Характерно и окружение Зевса на Олимпе. Около него Ника-Победа — уже не страшный и непобедимый демон, но прекрасная крылатая богиня, которая является только символом мощи самого же Зевса. Фемида раньше тоже ничем не отличалась от Земли и была страшным законом ее стихийных и беспорядочных действий. Теперь она — богиня справедливости, богиня прекрасного человеческого правопорядка, и она тоже — возле Зевса, как символ его благоустроенного царства. Детьми Зевса и Фемиды являются Оры — веселые, прелестные, благодетельные, вечно танцующие богини времен года и госу-

дарственного распорядка, справедливейшим образом ниспосылающие с неба атмосферные осадки, открывая и закрывая небесные ворота. Рядом с Зевсом также и Геба, богиня и символ вечной юности. Мальчик-виночерпий Ганимед, некогда похищенный на земле Зевсом-орлом — неувядающий символ мифологического патриархата, когда мужская любовь имела не меньшее значение, чем любовь к женщине. Даже мойры, эти страшные и неведомые богини рока и судьбы, управляющие раньше всем мирозданием и бывшие только одним из аспектов все той же богини Матери, даже эти мойры трактуются теперь как дочери Зевса и ведут блаженную жизнь на светлом, веселом и красивом Олимпе.

Веселое и мудрое окружение характерно теперь и для Аполлона с его музами, и для Афродиты с ее Эротом и другими игривыми демонами любви — с Харитами-Грациями, этим символом красивой, изящной, веселой и мудрой жизни, с вечными танцами и смехом, беззаботностью и непрерывными радостями.

6. Труд и творчество. Человеческий труд также получил теперь свое планомерное и эффективное устроение. По повелению богини земледелия Деметры, Триптолем разъезжает теперь по всей земле и всех учит правильному земледелию (Apollod., 1, 5, 2—3; Hyg. Astr. II, 14). Дикие звери теперь приручаются, и отголосок этого мы видим хотя бы в мифе о Геракле и конях Диомеда. Гермес и Пан следят за стадами и не дают их никому в обиду. Появляются знаменитые мифические созидатели (и среди них Дедал), которые поражают мир своими открытиями и изобретениями и своим художественным и техническим творчеством. Дедал построил на Крите спасшему его царю Кокалу знаменитый лабиринт (Ovid. Met. VIII, 159—169), разнообразные здания (Paus. VII, 4, 5; Diod. IV, 78—79), площадку для танцев Ариадны (Ил. XVIII, 590—592), соорудил крылья для своего полета с сыном Икаром (известнейший рассказ об этом и о трагической гибели Икара у Овидия (Met. VIII, 183—235) и многое другое. Сам Посейдон и сам Аполлон строят стены города Трои (Ил. XXI, 440—457). Характерен миф об Амфионе, заставлявшем одной своей игрой на лире камни складываться в стены, которые и стали стенами города Фивы (Hor. Carm. III, 11, 2; Ovid. Met. VI, 177 и сл.) Орфей одним своим пением укрощал бури, грозы и диких зверей (Ovid. Met. X, 86—165). И это тоже было символом власти человеческого интеллекта и человеческого творчества над силами природы.

Художественное и техническое творчество небывало расцветает в эту мифическую эпоху. Осталась обширная мифологическая традиция о таких выдающихся певцах, как Мусей, Евмолп, Фамирид, Лин и особенно Орфей. Когда пел Орфей, то прити-

хала и заслушивалась вся природа. Этим же певцам приписываются и разнообразные черты, характеризующие их как деятелей восходящей цивилизации.

В создании образа Геракла мифология анализируемой нами эпохи достигает наивысшего расцвета. Геракл не только уничтожатель разного рода чудовищ: немейского льва, лернейской гидры, керинейской лани, эриманфского вепря и стимфалийских птиц, он не только победитель природы в мифе об авгиевых конюшнях и победитель матриархата в мифе о поясе Ипполиты. Его подвиги идут гораздо дальше. И если он своей победой над марафонским быком, конями Диомеда и стадами Гериона еще сравним с другими героями, то было у него два таких подвига, которыми он превзошел решительно всех героев древности, и эти подвиги были апофеозом человеческой мощи и героического дерзания.

Именно на крайнем западе он добрался до яблок Гесперид и овладел ими, а в глубине земли он добрался до самого Цербера и вывел его на поверхность земли. Подобного рода мифы могли появиться только в эпоху сознательной и мощной борьбы человека за свое счастье, за свои права. Не удивительно, что такой герой был взят живым на небо и там вступил в брак с Гебой, богиней вечной юности.

7. Стремление выйти за пределы общины. Человек, бежавший раньше от всемогущих и непонятных сил природы, теперь уже мог с ними померяться. Когда Зевс повелел Атланту, сыну титана Иапета, держать на своих плечах весь небесный свод, то уже и это надо было понимать как торжество идеи о полной соизмеримости и равномощности человека и мира. Но Атлант все же еще сын титана, т. е. все еще сам является божеством, мощь которого мыслилась несравненно большей, чем мощь человека. Но вот теперь оказывается, что уже и Геракл перекладывает на свои плечи с плеч Атланта весь небесный свод и некоторое время держит его. До такой смелости и дерзания не могла доходить предыдущая эпоха, задавленная всякими медузами и химерами. До такого дерзания могла дойти только новая эпоха, эпоха патриархата и героизма.

Теперь стало тесно жить и на старой земле, на Балканах. Греков стали манить бесконечные дали с их сказочными богатствами. Вот собирается огромный поход аргонавтов, куда входили все тогдашние главнейшие герои, в неведомую страну, почти, можно сказать, на край света, на Кавказ, в Колхиду за хранившимся там золотым руном, символом богатства и мощи. Да и более близкая Малая Азия тоже стала предметом греческих вожделений, и греки не раз нападали на Эгейские острова и на азиатский материк, что и нашло себе отражение в знаменитой троянской мифологии.

8. Новые родовые отношения. Энгельс одобрил анализ эсхиловской «Орестеи» у Бахофена: Эриннии там — защитницы материнского права, Аполлон — защитник отцовского права; побеждает отцовское право под водительством главнейшей богини патриархата Афины Паллады, возглавляющей собой также и всю афинскую государственность и гражданственность. Мудрый Эсхил, понимавший мировое значение прошлых эпох, не просто изничтожает Эринний, но они становятся у него добрыми гениями, помощницами человека на новой ступени его социального развития. Добавим еще и то, что Орест впоследствии женится на своей двоюродной сестре по отцу Гермионе, что тоже подчеркивает патриархальную тенденцию этой новой мифологии. В памятниках греческой литературы, которая очень любит принижать женщину, мы найдем сколько угодно мест, рисующих приоритет мужа и отца над женой и матерью. Приведем один пример, который в этом отношении очень выразителен. Это — поведение Телемаха, послушного, вежливого и заботящегося о своей матери Пенелопе. И тем не менее он однажды прикрикивает на нее, велит ей молчать, указывая, что в доме господин он, а не она (Од. I, 356—359).

Тот же мудрый Эсхил изобразил нам в одной трилогии еще и другой гораздо более отдаленный этап родовых отношений вместе с указанием и на выход из этой дикой эпохи. Именно в трилогии «Данаиды» изображалось, как пятьдесят сыновей Египта намеревались вступить в брак со своими двоюродными сестрами, пятьюдесятью дочерями Даная. Поскольку Египет и Данай принадлежали к одному и тому же женскому роду Ио, этот групповой брак был бы торжеством матриархата. Но Данай научает своих дочерей (Данаид) умертвить своих женихов в первую же брачную ночь. Данай, следовательно, против группового брака и в этом смысле против матриархата. Оказывается, все Данаиды, действительно, умертвили своих женихов, кроме одной, а именно Гипермнестры, которой полюбился ее жених Линкей, и она его не убила, но вступила с ним в брак при помощи Афродиты. Следовательно, Гипермнестра и Афродита выступают здесь тоже против группового брака, поскольку Гипермнестра ослушалась Даная не для возвращения к старине, но в силу своего собственного, чисто индивидуального чувства к своему жениху.

Этот миф отражает борьбу моногамного брака с групповым, возвышает мужчину и тем подрывает основы матриархата. Известно наказание Данаид в Аиде, которое заключается в бесконечном наполнении бочки, не имеющей дна, так что труд этот и вечен и бессмысленен. Чем вызвано это наказание? Было высказано предположение, что это воззрение выдвинуто поздней-

шими орфиками. Если это и так, то тут нет ничего чисто орфического, поскольку даже и орфики уже не могли прославить матриархат, наказывая Данаид. Вернее, орфиками руководило здесь повышенное моральное чувство, которое вообще не допускало разрешения социальных проблем путем такого зверского убийства. Матриархат здесь, по-видимому, совершенно не причем.

Исследование мифологии как отражения отношений матриархата и победившего патриархата дает возможность разгадать много разных загадочных образов, которые обычно считаются либо просто курьезом, либо необузданной фантазией.

Так, известно, что новорожденный Зевс на Крите потерял свой пуп (Callim. Hym. I, 44 и сл.). Для нас сейчас это не просто глупость, но попытка изобразить решительный отказ нового бога от связи с породившей его матерью.

Зевс просит Гефеста разбить ему голову; и когда тот это сделал, то из головы Зевса появилась Афина Паллада в полном вооружении (Hesiod. Theog. 886—900). Для нас сейчас это тоже не просто нелепость, но свидетельство возросшего патриархата, желающего всячески принизить значение женщины и сделать ее ненужной, причем — даже в ее чисто женских функциях.

Зевс мыслится как непосредственный прародитель всех вообще героев на земле. Не без влияния эллинистическо-римского свободомыслия распространенным являлось искаженное понимание мифов о многочисленных браках Зевса (не без привнесения известной фривольности). До применения марксистской теории при исследовании мифологии никто не понимал Зевса как символ патриархата, как символ бесконечной значимости мужского индивидуума и как символ героического века мифологии, когда весь героизм возглавлялся одним универсальным и космическим героем Зевсом и когда всякий героизм на земле мыслился проистекающим именно от него. Все главнейшие герои античной мифологии либо прямо порождены Зевсом от смертных женщин, либо являются его более или менее отдаленными потомками. Своего самого великого сына и героя Геракла Зевс порождает путем нескольких предварительных браков: он вступает в брак с Ио, затем с ее отдаленным потомком Данаей (откуда Персей) и только уже после этого — с потомком Персея Алкменой, которая и рождает Геракла.

Его законная супруга Гера постоянно его ревнует и преследует его побочное потомство. Подобного рода сцены мы находим уже у Гомера. Однако эта ревность есть только весьма неглубокий перевод на позднейший бытовой язык когда-то бывшей грандиозной борьбы женщин за свое мировое владычество и отголосок древнего матриархата, сведенного теперь на охрану моногамной семьи и на защиту достойного положения в ней женщины.

9. Социально-политические перевороты. Наконец, какие-то вполне определенные изменения в социальных отношениях, а вернее сказать, даже перевороты тоже были характерны для той эпохи. Относить ли Тезея к началу этой эпохи, или к ее середине, или к ее концу, но позднейшая традиция именно с этим героем связывала новое социальное устройство Аттики, приписывая ему введение сословного деления граждан вместо прежнего, чисто родового. Что тут мифического и что тут реально-исторического и какова хронология Тезея — судить об этом трудно. Но важно то, что греческая мысль связывала этот социальный переворот именно с Тезеем — другом Геракла и непосредственным предшественником Троянской войны.

IV. РАЗЛОЖЕНИЕ ГЕРОИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ

Патриархат существует только до тех пор, пока имеется в том или ином виде гармония между отцовской семьей и общинно-родовым строем, т. е. пока одно другому здесь помогает. Дальнейшее развитие и усиление отдельных семей или домашней общины означает уже такой рост производительных сил, который не вмещается в рамки родовой общины. Этот рост отдельных семей и падение родовых авторитетов в конце концов приводит к рабовладельческому государству. Но у Гомера есть только отражение далеко зашедшего вперед разложения общинно-родовой формации.

1. Переходный характер гомеровских поэм. В героическом эпосе мы находим уже так называемые фратрии, т. е. объединение родов, и изображение союза племен. Отдельный род уже не в состоянии был сам поддерживать свое существование. Развитие частной собственности и частной инициативы ведет к образованию сословий. Это у Гомера представлено очень ярко.

Появляется родовая знать, или крупные землевладельцы, купцы, полусвободные переселенцы, батраки и даже нищие. Ярко представлено и патриархальное рабство. Цари ведут себя и живут довольно демократически, постоянно встречают критику и постоянно сами критикуют друг друга. Значение совета старейшин при них заметно растет; растет и роль народного собрания.

Энгельс характеризовал подобного рода строй как военную демократию. Это был переход от господства родовой знати в условиях общинно-родовой формации к республике рабовладельческой. Могло ли такое новое положение вещей никак не отразиться на мифологии?

Отцом богов и людей у Гомера продолжает считаться Зевс, но встречаем уже тексты, где его власть изображается далекой

от какого бы то ни было абсолютизма. Он многого не знает, его обманывают собственные жена и дочь. Другие боги тоже начинают изображаться почти юмористически. Постоянные ссоры и драки, мелкобытовые заботы сильно снижают образ этих богов. У богинь роскошные туалеты и чисто женские слабости.

От богов не отстают и герои. Эти герои капризничают, пренебрегают военными обязанностями из-за любовных дел, постоянно изменяют своим женам, проводят много времени за пирами. Эта мифология была отражением конца родовой общины.

Гомеровский эпос в этой части отражает переходную ступень между старым, суровым героизмом и новым, утонченным и изнеженным. Примеров беззаветного героизма, всякого рода воинской и мирной доблести у Гомера сколько угодно. Но зато у него же сколько угодно примеров изнеженности и религиозного равнодушия, доходящего до полного свободомыслия и прямой критики авторитетнейших из богов. Это — несомненно канун антимифологического мышления.

2. Поздний героизм. Люди заметно смелеют в этой мифологии, и их свободное обращение с богами заметно растет.

Многие герои начинают вступать в состязание с богами. Дочь Тантала Ниоба считала себя красивее Латоны и, окруженная многочисленными детьми, более счастливой, чем та, имевшая только Аполлона и Артемиду. Правда, последние перебили всех детей Ниобы, и та с горя превратилась в скалу, с которой полились ручьи ее слез. Сатир Марсий состязается с Аполлоном в музыке (Ovid. Met. VI, 382—400). Певец Фамирид вступает в музыкальное состязание с музами, в наказание за что делается в дальнейшем слепым (Ил. II, 594—600).

Лидийский царь Тантал, который и сам был сыном Зевса и пользовался благоволением богов, приглашавших его на Олимп, возгордился своей властью, своим огромным имуществом и своей дружбой с богами, в результате чего похитил с неба амбросию и нектар и стал раздавать эту божественную пищу обыкновенным людям (Pind. Ol. I, 55—64.). Сизиф подсмотрел, как Зевс ухаживает за Эгиной, и тоже стал разглашать эту тайну среди людей (Paus. II, 5, 1). Царь Иксион влюбился ни больше ни меньше как в Геру, супругу верховного бога Зевса и, обнимая тучу, думал, что обнимает Геру (Pind. Pyth. II, 21—48.). Титий влюбился в Латону, мать Аполлона и Артемиды, за что и был убит этими последними (Ил. XI, 576—581). Тантал, кроме того, осмелился угостить богов жареным мясом своего собственного сына (Pind. Ol. I, 37—54), а Сизиф пытался обмануть Аид и просил вернуть его на землю якобы для того, чтобы воздействовать на свою будто бы неблагочестивую супругу (Theog. 700—718. D.). Ахилл у Гомера бранит Апол-

лона последними словами за укрывательство его врага Гектора. А греческий герой Диомед даже вступает в рукопашный бой с Аресом и Афродитой, валя первого на землю и раня вторую в руку (Ил. V, 330—339, 846—864). Салмоней и вовсе объявил себя Зевсом и стал требовать себе божеских почестей (Verg. Aen. VI, 585—594). Конечно, все эти неблагочестивые или безбожные герои терпят, по мифам, то или иное наказание. Да иначе не могло и быть, покамест существовала мифология, т. е. покамест боги были богами, а герои героями. Но разложение мифологии здесь совершенно очевидно, и это показательно как канун того периода греческой истории, когда мифология либо исчезает окончательно, либо допускается только в служебном и переносном смысле.

3. Мифы о родовом проклятии. Для эпохи разложения героической мифологии характерны мифы о родовом проклятии, которые рассказывают о гибели в том и другом роде нескольких поколений подряд.

Фиванский царь Лаий украл ребенка, отец которого за это его проклял. Отсюда — известные мифы о гибели фиванских царей. Лаий погибает от руки собственного сына Эдипа. Эдип женится на своей матери Иокасте, не зная того, что она его мать. Иокаста же, узнав, что Эдип ее сын, кончает самоубийством. Сыновья Эдипа, Этеокл и Полиник, гибнут, вступив в рукопашный бой; сын Этеокла Лаодамант гибнет от напавших на Фивы сторонников Полиника, а сын Полиника Ферсандр гибнет перед Троянской войной от Телефа в Мизии, куда греки попали по недоразумению вместо Трои.

Общеизвестны преступления Тантала. Но они были умножены его потомством. Сын Тантала Пелопс за обман своего возницы Миртила, которому он пообещал полцарства за помощь в победе над царем Эномаем, подпадает под проклятие Миртила, в результате чего его сыновья Атрей и Фиест находятся всю жизнь во взаимной вражде. Атрей по недоразумению убивает своего собственного сына, подосланного Фиестом; за это он угощает Фиеста зажаренным мясом его, Фиеста, детей. Свою жену Аэропу, способствовавшую козням Фиеста, он тоже бросает в море и подсылает сына Фиеста к самому Фиесту, чтобы его убить; но этот сын, понявший козни Атрея, убивает Атрея. Оставшиеся в живых два сына Атрея ведут жесточайшую Троянскую войну, по окончании которой одного из них, Агамемнона, из ревности и мести убивает его собственная жена Клитемнестра. Клитемнестру и ее любовника Эгисфа, который был сыном все того же Фиеста, убивает сын Агамемнона и Клитемнестры Орест, за что последнего преследуют подземные мстительницы — Эриннии. И характерно, что очищение от своего преступления Орест получает не только в

святилище Аполлона в Дельфах, но в Афинах, по решению светского суда под председательством Афины Паллады. Другими словами, выход из общинно-родового тупика возникает на путях афинской государственности и гражданственности, т. е. уже за пределами общинно-родовой формации.

4. Самоотрицание мифологии. Но было два замечательных мифа, в которых греческая мифология приходила к тому, что иначе нельзя назвать, как самоотрицанием мифологии.

Прежде всего это была мифология Диониса, но не того старинного Диониса, который носил имя Загрея и которого еще отроком растерзали титаны. Это тот второй Дионис, который был сыном Зевса и Семелы и который прославился как учредитель оргий и бог неистовавших вакханок. Эта оргиастическая религия Диониса, которая пронеслась бурей по всей Греции в VII в. до н. э., объединяла в своем оргиазме все сословия и потому была демократической, направленной к тому же против развращенного аристократического Олимпа Гомера.

Самый этот экстаз и экзальтация поклонников Диониса создавали у греков иллюзию внутреннего единения с божеством и тем уничтожали непроходимую пропасть между богами и людьми. Бог становился имманентен человеку. Поэтому мифология Диониса, выдвигая человеческую самодеятельность, лишала ее мифологической направленности. В результате этого возникшая из культа Диониса трагедия использовала мифологию в качестве уже только подсобного (художественного) приема, а возникшая из культа Диониса комедия прямо приводила к изничтожению древних богов, к полному попиранию прежних представлений. И у Еврипида, и у Аристофана мифологические персонажи сами свидетельствуют о своей пустоте и бессмысленности; и потому мифология здесь приходит к настоящему самоотрицанию.

Другой тип мифологического самоотрицания возникал на путях мифологии Прометея. Сам Прометей — божество. Он либо сын титана Иапета, либо сам титан, т. е. он либо двоюродный брат Зевса, либо даже его дядя. Когда Зевс побеждает титанов и наступает героический век, Прометей терпит наказание: он прикован к скале в Скифии или на Кавказе. Это и понятно, поскольку Прометей противник мифологии, связанной с Зевсом. В течение всего героического века Прометей висит на своей скале; и у Гомера, у которого можно найти все что угодно из мифологии, о Прометее нельзя найти ни одного слова.

Но вот героический век подходит к концу, и Троянская война — его последнее большое деяние. Незадолго до Троянской войны, т. е. в самом конце героического века, Геракл освобождает Прометея, и между Зевсом и Прометеем происходит великое примирение.

Что это означало? Это могло означать только торжество прометеевской идеи, т. е. новое воскрешение титанизма, однако уже без того дикого содержания, которое ему было свойственно раньше как идеологии матриархата. Появлялся человек с опорой уже только на собственный разум и на собственные руки, господствующий над силами природы вместо прежнего рабского служения им. Таким образом, Прометей, будучи сам божеством, разрушал веру в божество; и здесь мифология точно так же приходила к самоотрицанию, как она приходила к самоотрицанию и в мифах о Дионисе. Недаром оба мифа расцвели на заре классового рабовладельческого общества, в период формирования греческой демократической полисной системы.

5. Мифы о превращениях. Наконец, говоря о гибели старинной мифологии, мы должны указать еще на один тип мифов, который об этом ярко свидетельствовал. Это — мифы о превращениях, или метаморфозы. Подобного рода мифов всегда было очень много. Но в эллинистическо-римский период античной литературы выработался специальный жанр превращений, который нашел свое гениальное воплощение в известном сочинении Овидия, которое так и называется «Метаморфозы».

Обычно здесь имеется в виду миф, который в результате тех или других перипетий заканчивался превращением фигурирующих в нем живых существ в какие-нибудь предметы неодушевленного мира, в растения или в животных. Так, Нарцисс, иссохший от любви к своему собстенному изображению в воде, превращается в цветок, получающий такое же название (Ovid. Met. III, 339—510). Так, Гиацинт после смерти от нечаянного удара Аполлона умирает, проливая свою кровь на землю. Из этой крови вырастает известный всем цветок гиацинт (там же, X, 161—219). Так, Кипарис, застреливший оленя, весьма грустил об этом обстоятельстве и от грусти и тоски превратился в дерево кипарис (там же, X, 106—142).

Если перебрать все явления природы, ее растительный мир, то окажется, что все это когда-то было живыми существами, т. е. понималось мифологически и со временем утеряло свою мифичность. Только людская память сохраняет воспоминание об их давнишнем мифическом прошлом, находя в их теперешнем состоянии поэтическую красоту, но уже никак мифически их не одушевляя. Популярность этого жанра превращений в эллинистическо-римский период античной литературы иной раз свидетельствует о печали людей по поводу невозвратного мифического прошлого и по поводу невозможности иметь старинную наивную и нетронутую веру в буквальный реализм мифа. В других случаях здесь имелась в виду занимательность рассказа и поэтическая гибкость изложения, что тоже не имело ничего

общего с наивной мифической верой древности. Трезвость тогдашнего времени допускала только поэтизацию природы и часто только грустные воспоминания о давно прошедших временах детски наивной и реально понимаемой мифологии. Однако такого рода мифы появлялись и гораздо раньше эллинистическо-римского времени, свидетельствуя о постепенной гибели наивной мифологии.

V. МИФОЛОГИЯ ПЕРИОДА РАБОВЛАДЕНИЯ

Мифология в смысле наивной веры кончилась вместе с общинно-родовой формацией, для которой она была ее идеологией. Однако мифология просуществовала в античном мире до самых последних его дней, т. е. по крайней мере тысячу лет. Правда, мифология этого времени уже не была наивной верой. Она была только формой для совсем других идей, а именно для идей соответствующих периодов античной истории.

Возникновение классового рабовладельческого общества в Греции, возникновение литературы втягивает мифологию в орбиту своего собственного развития. Античная мифология с этих пор уже перестает быть только одним фольклором и становится выразительницей очередных идей классово-рабовладельческого общества. Соответственно стилю каждого данного писателя теперь также и мифология получает тот или иной стиль или то или иное использование, вовсе отсутствующее в ней в периоды ее долитературного развития. В настоящей работе мы не будем заниматься этой историей античной мифологии. Мы ограничимся только некоторыми, самыми общими замечаниями о ней.

Особенно широко использована мифология в греческой трагедии. Но было бы неправильным считать, что перед нами здесь старинные и еще не тронутые никакой рефлексией боги и герои общинно-родового строя. Мы уже видели выше, как Афина Паллада оказалась у Эсхила богиней восходящих демократических Афин. Тот же Эсхил дал нам образ Прометея, полный современных Эсхилу передовых и даже революционных идей. Аякс у Софокла защищает свою геройскую честь от враждебных ему действий Одиссея и других вождей. В «Антигоне» того же драматурга изображается антагонизм семейно-родовой традиции и государства. Роль мифологии везде в таких случаях чисто служебная, так что у Еврипида иной раз от этих мифических героев остаются только одни имена. Эти герои являются у него то людьми самыми обыкновенными, даже слабыми, то наделены сильными страстями, но раздираемы внутренними противоречиями.

Мифология периода литературной классики все еще насыщена антропоморфизмом, но он является только внешней худо-

жественной формой. В эпоху же эллинизма и вообще последних веков античного мира мифология окончательно вырождается в чисто литературный прием и служит целям формалистической эстетики. Правда, последние четыре века античной философии, в течение которых зарождался, расцветал и вырождался неоплатонизм, ознаменовались философской реставрацией старинной мифологии. Философы, понимая под древними богами те или иные философские категории, строили на них целую систему философии. При этом реставрация древней мифологии доходила иной раз не только до соответствующего культа, но и до разного рода общественно-политических мероприятий вроде тех, которые проводились императором Юлианом. Однако никакая реставрация уже не могла воскресить давно умершую античную мифологию, и в памяти человечества она с тех пор оставалась его прекрасным детством, погибшим в тот момент, когда оно стало вырабатывать научные и научно-философские взгляды на природу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При исследовании вопросов античной мифологии представляется правильным руководствоваться такими общими положениями.

I. Мифологическое мышление возникает на самой ранней ступени развития общинно-родовой формации. Обобщенным перенесением представлений и отношений, характеризующих на этой стадии развития общинно-родовую формацию, на мир и природу как раз и является первобытная мифология.

II. Античная мифология не представляет неподвижную, как бы застывшую картину; она должна рассматриваться в ее становлении, постоянном движении, отражающем развитие производительных сил. Античная мифология имела свою тысячелетнюю историю, прошла через длинный ряд социальных эпох. Некогда зародившись, она сначала была в эмбриональном состоянии, далее расцветала и господствовала, наконец, расшатывалась и разлагалась, пока не погибала окончательно.

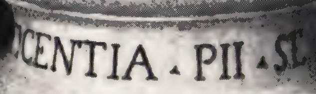
III. Изложение античной мифологии невозможно без исторической периодизации. В пределах общинно-родовой формации, когда мифология была наивной и совершенно дорефлективной идеологией, такими периодами были матриархат с его тотемизмом, фетишизмом, магией и хтоническим демонизмом и патриархат с его антропоморфизмом, художественно разработанным политеизмом, героизмом и стремлением к соразмерным, гармоничным формам. В пределах рабовладельческой формации, когда мифология стала играть более или менее служебную роль, она прошла

период классики, будучи носителем и выразителем полисной (polis — государство) идеологии, и период эллинистический — римский, когда она превратилась сначала в литературный и вообще художественный прием, в аллегорию или сюжет, используемый для формалистических или натуралистических целей. В эпоху позднего эллинизма мифология вылилась у многочисленных неоплатонических философов в отвлеченную и философскую реставрацию.

IV. Античная мифология требует разработки ее как единого и цельного исторического процесса, изучения постоянной борьбы старого и нового.

Каждый отдельный миф не является неразложимой и односоставной семантической и художественной единицей: он есть результат ряда эпох, и наука обязана изучать и точно определять в нем следы этих эпох. Каждый отдельный миф содержит в себе элементы настоящего, рудименты своего прошлого и зерно своего будущего развития, так что каждый миф обязательно и неминуемо всегда есть определенный исторический комплекс.

Обратимся теперь к двум наиболее значительным мифологическим образам и в свете изложенных выше положений исследуем мифологию Критского Зевса и Аполлона в ее историческом развитии.


CENTIA . PII . SE

ЧАСТЬ I

КРИТСКИЙ ЗЕВС

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ЗЕВСЕ

1. Традиционное представление о Зевсе. С именем Зевса у широкой публики связано представление о древнегреческом верховном, всемогущем божестве, отце богов и людей, непререкаемом властителе вселенной. Это представление, однако (да и то после исключения из него сильной примеси христианской догматики), можно оправдать только для определенных периодов греческой мифологии. Даже Гомер, на котором оно основано, не дает для него настоящих и надежных материалов. Но до Гомера по крайней мере полторы тысячи лет господствовали совсем другие представления о Зевсе. Представления эти чрезвычайно многочисленны и пестры, равно как и те, которые имели место после Гомера. Отказываясь от всяких претензий на полноту, мы все же должны привести хотя бы кое-что для корректирования этого слишком узкого и необоснованного, хотя и чрезвычайно популярного взгляда на мифологию Зевса.

2. Солярно-метеорологическая теория и ее крах. Прежде всего необходимо отвести один из самых закоренелых предрассудков в мифологической науке, созданной либерально-буржуазным сенсуализмом второй половины XIX в., так называемую солярно-метеорологическую теорию, которая как раз в отношении мифологии Зевса проявляла и проявляет до сих пор наибольшую устойчивость. С этой точки зрения Зевс является, как гласят все и научные и популярные руководства, прежде всего богом света и светлого неба. Такое толкование основано на метафизическом изолировании и гипостазировании одного человеческого ощущения, именно зрительного, в то время как миф возникает из самых различных био-социальных реакций человека, имеющих место среди ожесточенной борьбы его за

свое существование, в глубине плохо расчлененных инстинктов, аффектов и пр. С этой точки зрения дифференцированные зрительные восприятия могут иметь значение в истории мифа только на очень поздних ступенях его развития, но никак не в его начале.

Уже очень распространенная этимология имени Зевса в этом отношении (Div, с так называемой диграммой — «светлый», откуда обыкновенно Dzeys; в эолийском диалекте Sdeys; Deys — в беотийском и дорийском, — иногда Dzēs встречается наряду с дорийским Dzas, или Dzēn, Dzan; критское — Dēn, Ten, Tan, Tten; иногда называли Зевса — Dis, Deipatoros, в латинском — Diespiter, см. № 5[1]) в настоящее время никак не может считаться доказанной. Виламовиц, Керн и другие вполне основательно ее ограничивали. Может быть, когда-нибудь корень div и указывал на свет или светлость, однако только у критян, по сообщению одного позднего римского писателя (№ 13 b), Зевс (косвенные падежи содержат корень di-) продолжал обозначать «день». В остальном же греческом мире значение света, светлоты в старом индийском Dyaeus исчезло, не говоря уже о том, что у самих индийских племен слово Dyaeus было ближайшим образом связано с Матерью-Землей. Понятие «светлое» старые греки не вкладывали ни в выражение dia theaōn («дивная, прекрасная из богинь»), ни в выражение diogenēs. Обычный перевод diogenēs — «Зевсорожденный» — сомнителен, так как, если говорить о смертных детях у Зевса до Трои, то можно назвать только одного ликийца Сарпедона с внуком Идоменеем, да и то мы здесь уходим далеко за пределы собственно Греции. Те же любовные связи Зевса, которые указаны в «Илиаде» (XIV, 314—327), несомненно, есть поздняя мифология (так, Семела, связанная с послегомеровской мифологией Диониса, совсем немыслима для той эпохи, которую описывает «Илиада», Персей же и Геракл для нее сомнительны). Diogenēs для грека — это просто «рожденный богом». И этимология слова «Зевс» была ему столь же непонятна, как и этимология слова theos («бог»). Следовательно этимология не дает нам никаких оснований считать Зевса для греков изначально обязательно богом света, неба или солнца. Этимология — вообще сомнительный источник для установления мифов.

Если у древних греков представление о богах и связывалось с чем-то «светлым», то это было скорее всего огонь и пламя. Боги и демоны — это огненные существа, а не просто «свет». Позднейшая концепция божества как светлого начала принадлежит теогонистам и философам. Theocr. (IV, 43) пишет:

---

[1] Под цифрами, сопровождаемыми знаком №, значатся тексты греческих и латинских авторов, приводимые в приложениях к каждому разделу. Нумерация этих текстов единая для всей части «Критский Зевс».

«...и Зевс один раз оказывается светлым, а в другой раз дождит». Если, согласно Гомеру (Il. XV, 192), он «получил в удел широкое небо в эфире и облаках», то и здесь он все еще не настоящий бог неба, а только бог ясной и пасмурной погоды. Он, правда, у Гомера всегда связан с молнией, но молния у него не fulgur («блеск молнии»), а fulmen («удар молнии»). В клятвенных формулах у Гомера Зевс тоже не всегда — небо. Так, в клятве (Il. III, 103) Зевс назван вместе с Землей и Солнцем. Таковы противоречивые и неясные представления, связанные с Зевсом и в более позднее время. Что же можно сказать о понятиях Неба и Солнца у первобытного человека? Тогда человек находился во власти единственно знакомой ему общественной силы, во власти родовой силы. Характерный для нее примитивный и стихийный коллективизм допускает только лишь самое незначительное использование сил природы и общества, что ведет к обнаженному проявлению стихийных и чисто животных сторон человека. Когда человек с таким сознанием начинал размышлять о мире, то, очевидно, и о мире он не мог судить иначе, как на основании и по типу того же самого сознания, которое создавалось в нем подобного рода общественной практикой. Максимально далекая от всякой рационализации общественная практика была стихийной и хаотической; а, следовательно, и тогдашнее человеческое сознание тоже характеризовалось такими же стихийно-хаотическими чертами. Поэтому и мифология, как тогдашняя идеология, на первых порах тоже отличалась этими же самыми стихийно-хаотическими чертами.

3. Вопрос об единодержавии Зевса. Поразительно то, что в позднейшее время Зевсу посвящено сравнительно мало праздников. Представляется очень странным и то обстоятельство, что Зевсу, по крайней мере в известные нам исторические времена, никогда не было посвящено никаких мистерий. Древнейшие праздники и игры, связанные с Зевсом, это — Немейские и Олимпийские. Немейские игры были учреждены очень поздно, а тот Зевс Апесант (одноименный с горой около Немеи), которому они были посвящены, мало вспоминался, так как его заслонял миф о походе на Фивы семи вождей, проходивших через Немею и, по преданию, установивших игры в честь погибшего младенца, сына местного царя (Apollod. III, 6, 4). Это накладывало мрачный отпечаток и на Немейские игры (например, судьи в черных одеждах), и на самого местного Зевса. Этому способствовали другие мифы, связанные с Немеей. Так, например, тут был страшный немейский лев, которого не без помощи Зевса победил Геракл. Такого рода мифологическая атмосфера Немеи делала Зевса чисто местным демоном и мешала ему стать богом общего значения. При возникновении Олимпийских игр имелись также

первоначально в виду не прямо религиозные цели. Причиной являлась политика тамошних жрецов, Иамидов, которые имели широкие колониальные связи даже еще раньше учреждения Олимпийских игр. Да кроме того, здеший Зевс был только божеством молнии и потому имел достаточно узкое значение. Когда Писистрат ввел олимпийский культ в Афинах, то тут тоже политика играла бо́льшую роль, чем религия. Афинский праздник в честь Зевса Полиея (Городского) говорит нам о культе бога горных вершин и города. Диасии были связаны с окончанием зимы и наступлением весны. Эти праздники посвящены здесь местному Зевсу. Нигде тут мы не встретим почитания Зевса как верховного и всемогущего божества. Если, кроме Афин, брать места преимущественного древнего почитания Зевса, мы не найдем в лице Зевса почитания какого-нибудь универсального божества. Так, в Аркадии мы наталкиваемся то на Зевса Крокеата (Paus. III, 21, 4) от поселка Крокеи, то на Зевса Каппота (III, 22,1) — «Облегчающего» (ибо тут был камень, сев на который Орест избавился от своего безумия), то на Зевса Скотита, т. е. Зевса Мрачного (III, 10, 6), названного так, возможно, по мрачнотенистой роще, или на Зевса Эванема, т. е. Зевса, дарующего попутный ветер. В Элиде был тоже алтарь Зевса Катабайта (V, 14, 10), низвергающегося в молнии.

Имея в виду эти и подобные материалы, можно вместе с Виламовицем (Der Glaube der Hellenen, I, 1931, 226—229) спросить, где же тут господин неба и царь богов? Все это — мифы о захолустном и мелком божестве или демоне, не претендующем на какую-нибудь верховность, всемогущество или универсальность. Миф о Зевсе как универсальном божестве развивался очень медленно и почти не мог оттеснить мифов о древнейшем универсальном боге Посейдоне, с которым ему приходилось делить свою власть. А кое-где он так и остался навсегда мелким местным божеством или даже просто демоном. Поэтому исследовать развитие мифологии Зевса особенно необходимо и интересно.

Образ единодержавного Зевса мог возникнуть только в эллинистическо-римский период, в эпоху создания могущественной Римской империи. Представления об единодержавии наиболее полно были выражены в мифологии римского Юпитера. Поскольку настоящая работа посвящена греческому и даже догреческому Зевсу, мы не можем здесь сколько-нибудь подробно рассматривать мифы о Юпитере, специфика которых очень велика и требует отдельного исследования. Однако для того, чтобы оттенить особенности греческого Зевса, его, так сказать, «мелкопоместность», чисто местное значение, коротко остановимся на весьма интересном материале, приводимом Августином (№ 3), христианским писателем IV в. н. э., который, борясь против язычества,

приводил в своих сочинениях массу сведений из античной мифологии, критиковал ее и доказывал ее нелепость с позиций христианства.

Августин указывает, что под бесчисленными наименованиями Юпитера он находит одну и ту же мировую субстанцию, выступающую только в разных своих видах и проявлениях. Существовало огромное количество наименований для этой единой мировой души, или мировой субстанции. Эта субстанция называлась Янусом, когда хотели выразить ее первичность и начальность. Ее называли Термином (terminus — предел) для выражения того, что она есть в мире не только первое, но и последнее; она — Иовис, как высшее; она — Пекуний, как богатство: она — Сатурн, как начало земледелия; она — Гений, как дух всякой вещи и всех вещей вместе взятых, и т. д. Наконец, она — Юпитер, как начало, превышающее все прочие начала. В Риме это всеобщее и универсальное единство при бесконечном разнообразии частных проявлений было выдвинуто ярче всего.

Августин правильно нашел в римском Юпитере единую субстанцию. Но он трактует ее не язычески, а на манер христианско-еврейских представлений. У него получается так, что эта единая субстанция Юпитера есть универсальная и абсолютная личность.

Субстанция Юпитера, действительно, едина. Но поскольку античные божества являются только обожествлением тех или других сил природы и общества, постольку и единая субстанция Юпитера отнюдь не есть единственная и абсолютная личность, стоящая над миром. Она попросту самый этот мир, хотя и обожествленный. Римский Юпитер не только не исключает других божеств, но, наоборот, обязательно их предполагает. Всякое отдельное наименование Юпитера, относясь к той или иной обожествленной силе природы или общества, действительно и на самом деле есть наименование отдельного и относительно самостоятельного божества. Все эти божества объединяются в Юпитере, но это нисколько не мешает им быть такими же божествами, как и он, так что разница между Юпитером и прочими божествами есть только разная степень мифологического обобщения. Приводимая нами концепция Августина дает все же наглядную картину римского политеизма и формальной общности огромного количества наименований разных божеств и демонов, восходящих к такой же формальной, но не личной общности первого и основного римского демона, Юпитера.

4. Исходное фетишистско-демоническое ядро мифологии Зевса и его эволюция. Чтобы дойти до наиболее древних корней мифологии Зевса, надо забыть не только гомеровского Зевса, светлого, мудрого, могучего и прекрасного, надо забыть и все его философские интерпретации с такими категориями, как веч-

ность, всемогущество, вездеприсутствие и т. д. Надо обратиться к самому начальному периоду общинно-родовой формации. Тогда человек был во власти анархических и стихийных сил общеродового быта и не знал ничего, кроме голого инстинкта жизни. О жизни ему не было ничего известно такого, что могло бы в той или другой мере ее организовывать, оформлять и рационализировать. Это был период матриархата. Низкое состояние производительных сил делало здесь необходимым коллективизм. Находясь под действием такого примитивного и нерасчлененного коллективизма, всецело во власти ничем не упорядоченных родовых инстинктов, человечество этой поры представляет себе в этом же виде и всю человеческую природную и общемировую жизнь.

Все существующее оказывалось живым, живущим и умирающим, одушевленным, т. е. все являлось мифом и притом материальным, материнским мифом о всепорождающей и всепоглощающей Матери-Земле. Здесь нет места ни для Зевса, ни для какого-нибудь универсального мужского божества. Универсальна тут только общеродовая жизнь, или, в переводе на язык мифологии, только Земля, только Мать-Земля. Интересно, что даже еще Августин (№ 3) помнит эту смутную и нерасчлененную первобытную мифологию, где мужское и женское смешаны в одно нераздельное целое. Позднее в связи с развитием разделения труда и организующих принципов в первобытном производстве возрастает значение мужского начала, появляются представления о «супруге Земли», Посейдоне, но и то еще в очень примитивной форме, а именно в форме оплодотворяющей мужской силы. Тут тоже нет еще места для Зевса. Только в связи с решительным упрочением мужского начала, что означало приближение матриархата к патриархату, и особенно в связи с представлениями о периодичности жизни и смерти в мире, появляется такая мифология, которая отводит более или менее устойчивое место мужскому принципу. Вот это-то и была мифология Зевса, которая вначале мало чем отличалась от общехтонической мифологии Земли и Посейдона, но содержала в себе семена для своего позднейшего могучего развития, увенчанная в конце концов светлым и прекрасным образом гомеровского «отца мужей и богов».

К сожалению, далеко не все стадии этой тысячелетней эволюции мифологии Зевса доступны нашему исследованию. И все же материалы, дошедшие до нас, настолько огромны и разнообразны, что еще в течение весьма продолжительного времени ученые будут спорить и колебаться в интерпретации тех или других смутных деталей, и общие линии этой эволюции еще долго будут предметом кропотливых исследований и острых разногласий. Поэтому предлагаемый ниже обзор источников по мифологии Зевса может рассматриваться только как предварительная попытка.

Античные тексты, приводимые в этой работе, имеют в виду наиболее общую характеристику Зевса (№ 1), а также попытки расчленения его образа, к сожалению, часто весьма примитивные, но относящиеся к довольно ранним ступеням зевсовой мифологии. Так, Цицерон (Cic. De nat. deor. III, 21, 53) в своем трактате «О природе богов» пишет о трех разных Зевсах:

«Эти, называемые богословами, во-первых, насчитывают трех Зевсов, из которых первый и второй, по их словам, родились в Аркадии; один от отца Эфира, — от этого Зевса будто бы родились Персефона и Дионис; а другой от Урана, — от этого, говорят, родилась Афина, которую они называют начальником и изобретателем войны; третьего они называют критским, сыном Кроноса, и гробницу его показывают на этом острове».

Климент Александрийский (Clem. Alex. Protr. Корс. II, 28, 1, p. 20, St.) тоже говорит о трех Зевсах:

«Есть и такие, которые насчитывают трех Зевсов, — одного, как сына Эфира, в Аркадии, прочих же двух — как сыновей Кроноса. Из них один — на Крите, другой — в Аркадии».

У Теофила (Theophil. I, 10, перев. Преобр.) число Зевсов вырастает до восьми;

«Спрошу и я тебя, друг мой, сколько насчитывается Зевсов. Во-первых, есть Зевс Олимпийский, потом Зевс Лациар, Зевс Косский, Зевс Керавний, Зевс Пропатор, Зевс Паннихий, Зевс Полиух и Зевс Капитолийский».

Минуций Феликс (Min. Fel. 21, перев. Преобр.) рисует даже внешний вид различных Юпитеров, соответствующих греческому Зевсу в эпоху Римской империи, когда наблюдается тесная связь греческой и римской мифологии:

«Сам Юпитер вам представляется то безбородым, то имеющим бороду — называемый Аммоном, имеет рога. Капитолийский — носит молнии, Юпитер Лациар — обагрен кровью, а к Юпитеру Феретрию нельзя подойти. Не буду говорить о множестве Юпитеров, столько чудовищ Юпитера, сколько его имен».

Тертуллиан в своей «Апологии» (Tertull. Apol. 14, перев. Карн.) пишет:

«И римский киник Варрон ввел 300 Иовисов, т. е. Юпитеров, без голов (sine capitibus)».

(Сравни у него же, Ad. Nat. I, 10, повторение того же самого.) У Арнобия (IV, 14) читаем тоже о трех Юпитерах — сыне Эфира, Урана и Сатурна. Для понимания нижеприводимых текстов № 2, 4а необходимо иметь в виду следующее: 1) текст Гомера о разделении власти над миром между Зевсом, Посейдоном и Аидом (№ 2) представляет собой, несомненно, позднейшее построение, поскольку вместо исторических этапов мифологии

оно дает суммарную и систематическую формулу трех единовременных мифических существ. Кроме того, вызывает большие сомнения роль, отводимая здесь Аиду, ибо можно подобно Каллимаху (Hymn. I, 62) спросить, кто из богов захочет получить по жребию власть над мрачным Аидом? 2) Однако формула эта все же чрезвычайно ценна, поскольку она отражает образ Посейдона, когда-то игравшего в греческой мифологии огромную роль и в дальнейшем смененного Зевсом. 3) Желая понять смысл этих трех мифологических образов у Гомера, один из глубоких античных его комментаторов (№4a) использует для этого пифагорейское учение о монаде (оформляющем единстве), диаде (бесформенном множестве) и триаде (как единстве того и другого, т. е. как о достигнутом оформлении). 4) Зевс, являющийся согласно этому античному толкованию принципом мировой жизни в целом, действует здесь в виде трех Зевсов; он есть оформляющее единство в мировой жизни или Зевс в собственном смысле слова, затем он — бесформенное множество этой жизни, или Посейдон; и, наконец, он — объединение того и другого в виде вечного круговращения этой жизни, или Зевс Подземный, Плутон и Аид. 5) Невольно возникающее здесь недоумение относительно Аида комментатор устраняет указанием на существенную связь Аида с Корой, похищенной им дочерью Деметры, периодически возвращающейся из подземного мира на Землю и потому являющейся символом именно вечного круговорота жизни на земле. 6) Такое толкование трех Зевсов у античного комментатора является для нас во многих отношениях ценным, облегчая понимание как самого смысла образа Зевса, так и наиболее важных форм проявления этого центрального образа греческой мифологии. Нельзя оспаривать глубоких исторических корней этого разделения основного Зевса.

5. Античные этимологии имени Зевса. В заключение приведем сообщение греческого грамматика (№ 5) о различных наименованиях Зевса, а также и различные античные этимологии имени Зевса (№ 6). Особенно интересны античные этимологии имени Зевса, которые, не выдерживая никакой критики с точки зрения современной лингвистики, являются тем не менее весьма важным материалом для историка-мифолога, поскольку они вскрывают именно то, как сами греки понимали своего Зевса и его имя. Все античные этимологии слова Зевс (в основном они перечислены у философа-стоика III в. до н. э. Корнута, № 6a, и в Большом Этимологике, № 6b) можно разделить, на две категории: на производные от корня, означающего «жизнь», и от корня, обозначающего «первопричину». Первая категория представлена в весьма разнообразном виде, начиная от самой субстанции жизни и кончая ее внешне-материальными проявлениями.

К первой категории отнесем: I. От dzōē — «жизнь»: 1) Зевс — мировая душа (№ 6a, b); 2) Зевс — принцип одушевления и жизни для всего живого (№ 6a—d; f—h); 3) Зевс — то, что выжило после Кроноса (№ 6b, i).

II. От dzēn и aō — корня глагола aēmi — «дуть», «дышать»: Зевс — то, что вдыхает жизнь в живое (№ 6b).

III. От deyō — «орошаю»: Зевс — ороситель жизни (№ 6a, b).

IV. От dzein — «кипеть» (№ 6b, e): Зевс — животворящий огонь, наделяющий жизнью и души, и верхнюю часть атмосферы, воздух (№ 6a, b, i).

V. Наконец, еще была одна этимология, указывающая на одно из мощных проявлений силы Зевса, а именно — производная от слов dza и ayō, где Зевс — то, что издает сильный звук, голос, шум (№ 6b).

Ко второй категории отнесем понятие первопричины, которое находили в косвенных падежах имени Зевса, т. е. в словах с корнем di-. Но представляя себе, что фонетически это тот же корень, что и dzey, они выводили это из греческого предлога dia — «через», «при помощи», в том смысле, что «через» Зевса все существует (№ 6a—d, g).

Все эти античные попытки разгадать имя Зевса для нас чрезвычайно важны, ибо и они тоже в основной своей направленности понимают имя Зевса как «жизнь», «первопричина жизни». Об этом свидетельствует длинный ряд текстов, принадлежащих самым разнообразным авторам и с удивительным единогласием и упорством выдвигающих одну и ту же «жизненную» этимологию. Это — не «бытие», не «идея», не «сила» или «могущество», не «дух», не «материя», не «ум» или «разум», а именно «жизнь» — всякая жизнь: и мировая, и человеческая, т. е. или самая субстанция жизни, или ее первопринцип, или ее внешнее проявление. Это же делает понятным и орфическую традицию, трактовавшую Зевса как жизнетворного демиурга в отличие от замкнутого в себе и не переходящего ни во что другое титанизма. Отсюда — величайшее значение мифа о борьбе Зевса с титанами, титаномахии, для всей истории греческой мифологии, мифа, указывающего уже на переход от матриархата к патриархату.

Тексты к I разделу, № 1—6

Общая характеристика Зевса как отца людей и богов, владыки мира.

1. a) Arat. Phaen. 1—18 (общее о Зевсе).

С Зевса начнем. Никогда мы, как люди, его не оставим
Неизреченным. Ведь Зевсом полны все улицы наши,
Площади все у людей. Им полно также и море
И все гавани. В Зевсе нуждаемся все мы повсюду.

Мы ведь и рода его есть. А он человекам вещатель,
Правое в знаках дает и народы к деянию будит.
Память о жизни дает. Говорит о земле наилучшей
Для быков и мотыг. Говорит о правильных сроках
И растенья рыхлить и всякое семечко сеять.
Сам ведь на небе он нам укрепил надлежащие знаки,
Распределивши созвездья. А также умыслил он на год
Звезды, которые бы наилучшие предвозвещали
Для людей времена, чтобы всё без вреда возрастало.
Вот почему славословят его и первым и крайним.
Радуйся, отче, великое чудо, великая польза
Людям! Ты — перворождение сам [средь богов].
Да здравствуют также
Музы, премного любезные всем!..

б) Hymn. Hom. XXIII, перев. Верес.

Зевс, меж богов величайший и лучший, к тебе моя песня!
Громкораскатистый, владыка державный, судья-воздаятель.
Любишь вести ты беседы с Фемидой, согбенно сидящей.
Милостив будь, громкозвучный Кронид — многославный,
великий!

с) Hymn. Orph. XV, перев. Недович.

Зевс многочтимейший, Зевс нетленный, в тебе полагаем
Мы и завет и спасенье свое, и молитву приносим.
Царь, чрез посредство твоей головы легко появились
Матерь богиня Земля, крутовыйные горные выси,
Море, а также и всё, что в пределах содержится неба.
Зевс — Кронион, скиптродержец сходяй и духом великий,
Общий родитель, начало всему и всему увенчанье,
Рост подаяй, землетряс, очистительный, всё сотрясаяй,
Молниевержец, громовник, Перун, насаждатель земли ты.
Внемли мне, пестрообразный, здоровье хорошее даруй,
С миром божьим подай беспорочную славу богатства!

Вместо стихов 7—11 одна рукопись (Cod. Thryllitianus) содержит следующие стихи:

Самоотец и блаженных богов, и отец человеков,
Радость нам возлияний и всё, что положено в сердце,
Духом счастливую жизнь и царское вместе здоровье
Миром божьим ущедри и детоводительным славным
Вечно цветущую жизнь благомысленных в нас рассуждений.

Разделение мира на три царства.

2. Hom. Il. XV, 185—199, перев. Гнед. (Слова Посейдона).

Так, могуществен он. Но слишком надменно вещает,
Ежели равного честью, меня, укротить он грозится!
Три нас родилося брата от древнего Крона и Реи:
Он — громодержец, и я, и Аид, преисподних владыка.
Натрое всё делено, и досталося каждому царство.
Жребий бросивши нам, в обладание вечное пало
Мне вольношумное море, Аиду подземные мраки,
Зевсу досталось меж туч и эфира пространное небо,
Общею всем остается земля и Олимп многохолмный.
Нет, не хожу по уставам я Зевсовым; как он ни мощен,

С миром пусть остается на собственном третьем уделе;
Силою рук он меня, как ничтожного, пусть не стращает!
Дщерей своих и сынов для Зевса приличнее будет
Грозным глаголом обуздывать, коих на свет произвел он,
Кои уставам его покоряться должны поневоле!

Различные понимания Зевса—Юпитера—Иовиса у Августина.

3. August. De Civ. D. VII, 9—13, изд. Киевск. духовн. акад. (различные Юпитеры) [1] (Иовис и Янус).

(9) Пусть затем изложат свое понятие о Иовисе, которого называют также Юпитером. «Он, — говорят они, — есть бог, имеющий в своей власти причины всего, что совершается в мире». Какую имеет это великую важность, показывает превосходнейший стих Вергилия [Georg. II, 490]:

«Счастлив тот, кто сумел познать причины вещей». Но почему ставят впереди его Януса, об этом скажет нам вышеупоминаемый остроумнейший и ученейший муж [Варрон]. «Потому, — говорит он, — что во власти Януса первое, а во власти Иовиса высшее. Но Юпитер справедливо считается царем всего. Ибо первое уступает высшему, потому что хотя первое и предшествует во времени, но высшее превосходит достоинством». Это было бы сказано правильно, если бы различались в действиях начало дела — выйти, конец — прийти; или начало дела — предпринять учиться, конец его — усвоить науку; в таком случае первым во всем будет начало, а высшим — конец. Но начало и конец в том смысле уже распределены между Янусом и Термином. Причины же, усвояемые Юпитеру, суть причины, определяющие действие, а не приводящие его в исполнение; и потому никоим образом невозможно, чтобы им даже по времени предшествовали действия или начало действий. Ибо вещь, которая делает, всегда предшествует вещи, которая делается. Поэтому, если начало действия относится к Янусу, из этого не следует, чтобы начало это предшествовало определяющим действие причинам, которые усвояются Юпитеру. Как ничего не бывает, так и ничто не начинается, чтобы прийти к бытию, если ему не предшествует создающая его причина. Итак, если этого бога, во власти которого находятся все причины всякого созданного естества и всех естественных вещей, народы называют Иовисом и чтут тем, что подвергают его посрамлению, возводят на него обвинения в отвратительных преступлениях, то они делаются виновными в более мерзком святотатстве, чем если бы не признавали вовсе никакого бога. Поэтому им лучше было бы называть именем Иовиса когонибудь другого, заслуживающего гнусного и постыдного почета, подставив для большего поношения какой-нибудь пустой вымысел (подобно тому, как Сатурну подставлен был, говорят, камень, который он сожрал вместо сына), чем представлять упомянутого бога и громовержцем, и прелюбодеем, управляющим целым миром и предающимся такому крайнему распутству, содержащим в своей власти высшие причины всякого естества и всех естественных вещей, а в своих собственных действиях добрыми причинами не руководящимся.

Затем, спрашиваю, какое место отводят они между богами этому Иовису, если Янус представляет собой мир? Ведь, по определению Варрона, истинные боги суть душа мира и части ее; а отсюда все, что не представляет собою этого (души мира и частей ее), ни в коем случае, по их мнению, не может

---

[1] Здесь, как и в дальнейшем, даны тексты греко-римских писателей-христиан, так как они, критикуя язычество и обличая его, приводят в качестве примеров массу сведений из античной греческой и римской мифологии.

быть истинным богом. Итак, станут ли они утверждать, что Иовис есть душа мира, так что Янус представляет собою его тело, т. е. представляет собою этот видимый мир? Если они скажут это, то не будет им основания называть богом Януса; потому что, и по их мнению, бог не тело мира, а душа мира и части ее. Тот же самый Варрон яснейшим образом говорит, что, по его мнению, бог есть душа мира, а самый мир этот есть бог, но в том смысле, что как-де человека мудрого, хотя он состоит из души и тела, называют мудрым, принимая в соображение только душу, так и мир называется богом по душе, хотя состоит из души и тела. Следовательно, тело мира само по себе не есть бог; но бог есть или одна душа его, или тело и душа, вместе взятые, но так, однако же, что божественность дается не телом, а душою. Но если Янус есть мир и Янус есть бог, то, чтобы и Иовис мог быть богом, не станут ли утверждать они, что последний представляет собою какую-нибудь часть Януса? Но всеобщность они имеют обыкновение приписывать преимущественно Юпитеру: отсюда известное выражение [Verg. Ecl. III, 60]:

Всё Юпитером полно...

Итак, чтобы и Юпитер был богом, и особенно царем богов, они не могут считать его чем-либо другим, как только миром; и тогда он, согласно с их мнением, будет играть между остальными богами царственную роль. В этом смысле объясняет Варрон и некие стихи Валерия Сорана в той книге, которую он написал особо от вышеупомянутых о культе богов. Стихи таковы: «Юпитер всемогущий, прародитель царей, вещей и богов; он же и мать богов, бог единый и весь». Объясняются эти стихи в той же книге в таком смысле, что представляют-де его и мужчиною, изливающим семя, и женщиною, принимающей семя; что Юпитер есть мир и что всякое семя он из себя изливает и в себя принимает. «На этом-то основании, — замечает Варрон, — Соран написал: Юпитер — прародитель и мать; и с неменьшим основанием — что он есть один и в то же время все: ибо мир один, и в нем одном всё».

[Юпитер и Янус.]

(10) Итак, если Янус есть мир, и каждый из них мир, то на каком основании их два бога, Янус и Юпитер? Зачем они имеют отдельные храмы, отдельные жертвенники, различное богослужение, непохожие статуи? Если это на том основании, что иное значение имеют начала, и иное — причины, и что значение первых выражается именем Януса, последних — Юпитера, то, когда один и тот же человек в разного рода вещах имеет двоякую власть или двоякое искусство, разве говорят о нем, что это — двое правителей и двое художников, на том основании, что каждая власть или искусство, отдельно взятые, имеют различные значения? Так же точно и единого бога, — хотя он же имеет в своей власти и начала, он же и причина, — разве непременно следует считать за двух богов потому только, что начала и причины суть две вещи особые? Если, по их мнению, так следует, то и самого Юпитера они должны считать за стольких богов, сколько дали ему прозваний по причине разнообразия его власти; потому что все вещи, от которых заимствованы эти прозвания, — вещи особые и различные. Из этих прозваний о некоторых я поговорю.

[Прозвания Юпитера].

(11) Они назвали его Победителем, Непобедимым, Помощником, Возбудителем, Остановителем, Стоногим, Опрокидывателем, Подпорою, Кормильцем, Румином [сосцепитателем] и многими другими именами, которые пересчитывать было бы долго. Эти прозвания они дали одному богу по причине разных видов его действия и могущества, но не сочинили из него такого же количества богов, сколько этих видов его действия и могущества. Он все побеждает и никем не бывает побежден; он подает помощь нуждаю-

щимся; имеет силу возбуждать, останавливать, давать твердую устойчивость, опрокидывать; он, как подпора, держит и поддерживает мир; он будет сосцами или грудью питать животных. В числе этих действий, как видим, есть и важные и пустые; тем не менее и те и другие предписываются одному и тому же богу. Думаю, что причины и начала вещи, ради которых они из одного мира решили сделать двух богов, Юпитера и Януса, имеют между собою гораздо более сходства, чем поддержка мира с кормлением грудью животных; и однако же для двух последних действий, так различных между собою по силе и достоинству, они не нашли необходимости ввести двух богов, а оставили одного Юпитера, по одному действию названного Подпорою, по другому — Румином [сосцепитателем]. Я не скажу, что давать грудь сосущим животным было бы более прилично Юноне, чем Юпитеру, особенно ввиду того, что есть еще богиня Румина [сосцепитательница], которая могла бы оказывать ей в этом деле помощь и услуги. Думаю, что мне на это могли бы ответить, что и сама Юнона есть не что иное, как тот же Юпитер, на основании тех же стихов Валерия Сорана, в которых говорится: «Юпитер всемогущий, прародитель царей, вещей и богов; он же и мать богов». Но в таком случае зачем же назвали его и Румином, когда при более внимательном исследовании, быть может, оказалось бы, что он сам и есть та богиня Румина? Ведь если то, что в одном и том же колосе на одного из богов возложена забота о коленце растения, на другого — о кожице зерна, по справедливости казалось недостойным величия богов, то не гораздо ли более недостойно этого величия, что для одной такой вещи низшего порядка, каково кормление грудью животных, потребовалось могущество двух богов, из которых один сам Юпитер, царь всего, и делает это даже не с супругою своею, а с невесть какою-то Руминою? Разве в самом деле он же сам и есть эта Румина? Может быть, для животных мужского пола он — Румин, а для женского — Румина? Я сказал бы, что они не хотели назвать Юпитера женским именем, если бы в вышеприведенных стихах его не называли и прародителем и матерью и если бы между другими прозваниями я не встречал, что он назывался и Пекуниею. Такую богиню мы встречали между мелкими божествами и упоминали о ней в четвертой книге. Так как деньги (pecunia) есть и у мужчин и у женщин, то пусть скажут, почему они не назвали его Пекуниею и Пекунием, как называли Руминою и Румином?

[Юпитер и Пекуния.]

(12) А какое превосходное основание они указывают для этого названия? Он, говорят, называется и Пекунией, потому что ему принадлежит все. Достойное основание для божественного имени! Казалось бы, напротив, называть Пекуниею того, кому принадлежит все, крайне унизительно и оскорбительно. Ибо в сравнении со всем, что находится на небе и на земле, что такое деньги в совокупности со всеми без исключения вещами, которыми человек обладает при помощи денег? Это имя дала Юпитеру, конечно, жадность, чтобы любящий деньги представлялся любящим не какого-нибудь бога, а самого царя всего. Совершенно другое было бы дело, если бы называли его богатством. Ибо иное дело — богатство и иное — деньги. Богатыми мы называем людей мудрых, добродетельных, справедливых, для которых деньги или не имеют никакого значения, или же, если и имеют, то мало: они богаты более добродетелями, благодаря которым и в самых телесных нуждах бывают довольны тем, что имеют; бедными же мы называем людей жадных, которые вечно стремятся к приобретениям и всегда нуждаются: как бы много у них ни было денег, они не нуждаться не могут. И самого истинного бога мы называем богатым, но богатым не деньгами, а всемогуществом. Богатыми называются и люди денежные, но в душе они нуждаются, если жадны; равно и не имеющие денег называются бедными, но в душе они богаты, если мудры. Какою же, спрашивается, должна казаться на взгляд мудреца та теология, где царь богов носит имя такого предмета,

к которому не имел пристрастия ни один мудрец? Ведь если бы эта доктрина учила чему-либо относящемуся к вечной жизни, в таком случае бог, правитель мира, скорее назван был бы не от денег, а от мудрости, любовь к которой очищает от грязи жадности.

[Юпитер, Сатурн и Гений.]

(13) Но к чему распространяться более об этом Юпитере, к которому должны быть относимы, пожалуй, и остальные боги, так что мнение о многих богах останется пустым мнением, так как в своем лице он представляет их всех, — считать ли их его частями или силами или же самого его представлять силою души, разлитою, как полагают, по всему и от частей, из которых состоит настоящий видимый мир, и от многоразличных управлений природою, получившею имена как бы многих богов? В самом деле, что такое Сатурн? «Один, — говорит Варрон, — из главных богов, которому принадлежит власть над всеми родами сеяния». Но из объяснения вышеприведенных стихов Валерия Сорана не видно ли, что Юпитер есть мир и что он из себя изливает все семена и в себя же снова принимает их? Следовательно, он сам и есть тот, которому принадлежит власть над всеми родами сеяния. Что такое Гений? «Бог, — говорит он, — который приставлен и имеет силу к рождению всех вещей». Но кто другой, на их взгляд, имеет эту силу, как не мир, которому сказано: «Юпитер прародитель и мать». И хотя в другом месте Варрон говорит, что Гений есть разумный дух каждого человека и, следовательно, каждый человек имеет отдельного Гения, но ведь подобный же этому дух мира есть бог; выходит, во всяком случае, что самый универсальный, так сказать, Гений есть именно дух мира. Значит, это и есть тот. кого называют Юпитером. Ибо если каждый Гений — бог, а дух всякого человека — Гений, то следует, что дух всякого человека — бог; если же эта нелепость заставляет останавливаться и их самих, то остается заключить, что богом единственно и по преимуществу они называют того Гения, которого называют и духом мира, т. е. Юпитера.

Различное понимание Зевса у других античных авторов

4. а) Procl. In Crat. 83, 19—84, 5. (комментарий к приведенному выше месту из Гомера о разделении мира между Зевсом, Посейдоном и Аидом).

...А именно, первый Зевс, будучи демиургом Всего, является царем первого, среднего, конечного. О нем и Сократ недавно [Crat. 396 и сл.] сказал, что он — властвующий и царь над всем и что для всего через него жизнь и спасение... Второй же Зевс диадически именуется Зевсом Морским и Посейдоном. А третий — триадически Зевсом Подземным, Плутоном и Аидом. Именно, первый Зевс спасает, демиургирует и животворит самое высокое, второй — вторичное и третий — третичное. Поэтому о последнем и говорится, что он похищает Кору, чтобы он одушевил пределы Всего.

Ср. Hermiae in Plat. Phaedr. 246a. После единого и [из всего] изъятого Зевса как демиургической монады являются три Зевса: Зевс, Посейдон и Плутон. Это некая зевсова триада после той [из всего] изъятой монады, после Зевса, сущего до этих трёх.

Ср. также весьма важный текст о трех Зевсах у Евстафия к Jl. IX, 457: «Таково общее имя Зевса или Зена для братьев Зевса, Посейдона и Аида».

б) Athenag. 22, Преобр.[1] Зевс есть пламенеющее вещество, по учению стоиков, Гера — воздух (Aēr)... Другие иначе объяс-

[1] В этом тексте, как и во многих других, мы находим характерное для позднего греко-римского мира смешение греческой и римской мифологии в том же роде, в каком происходило объединение культов и религий всех народов, которые вошли в состав Римской империи.

няют это в отношении к природе. Так, Юпитера называют воздухом в двух естествах, мужском и женском, другие — временем года, которое сообщает благорастворение ему, почему он один избежал Кроноса... Что касается Зевса, то если он есть происшедший от Кроноса воздух, которого мужской пол — Юпитер, а женский — Юнона, почему она и сестра и жена его, то он изменяется; если же он — время года, то он сменяется, а божество не изменяется и не сменяется. Ср. Max. Tyr. 41, 2 и другие стоические тексты.

Различные наименования Зевса

5. Herodian. De Mon. monodic. 6 (II, 911).

Я не могу отрицать того, что этот бог произносится древними очень разнообразно, а именно: и Дис (Dis), и Зен (Dzen), и Ден (Dēn), и Зан (Dzan), и Зас (Dzas) и Зес (Dzēs) у Ферикида [71, B I D [4]], согласно его собственному словообразованию, у беотийцев и Девс (Deys) и Дан (Dan).

Античные этимологии имени Зевса

6 a. Corn. 2.

Подобно тому как мы управляем душой, так и космос обладает держащей его душой. И она называется в первичном смысле Зевсом и живущей во всем причиной жизни для живущего. Потому же говорится, что Зевс царствует над всем, как говорится и то, что в нас царствуют наша душа и природа. А Дием мы его зовем потому, что через него (di'ayton) все возникает и сохраняется. У некоторых же он называется Деем (Deys), пожалуй, от слова deyein («орошать» землю и благодаря тому, что он подаёт живущему живительную влагу). И родительный падеж от этого — Deus в некотором смысле параллельный с Dios. Живет же Зевс, как говорят, на небе, поскольку там находится наиболее господственная часть мировой души.

b) Etym. M. Dzeys. Зевс — бог. Корнут в своем трактате о греческом богословии [считает это имя происшедшим из того], что он есть душа всего мира, от слова dzōē [«жизнь»] и от того, что он есть для всего живущего виновник его жизни. Поэтому он зовется и царем всего подобно тому, как и в нас наша душа. Или [зовется он так потому], что он один выжил (edzēse) из детей Кроноса и не был им поглощен. Или же [имя это] от dzēn [«жить»] и от aō [«вдувать»], поскольку он есть животворное дыхание. Или — от dza [«очень», «весьма»] и ayō [«издавать»] звук, ибо он тот, кто издает сильный звук. Или — от déos [«страх»; «боязнь»], ибо он — страшен. Или — от deyō, brechō, deysō [«орошаю»], Девс и Зевс, потому что этот бог — дождевой. Или — от dzesis [«кипение»], так как он есть самый теплый воздух, или от dzeō [«киплю»] — Зевс, как от treō [«дрожать»] — Трей и Атрей. Обозначает же [слово Зевс] четыре [момента]: 1) самого бога, или небо, как о том у Гомера [Ил. XIII, 1]: «Зевс и троян и Гектора к стану ахеян приблизил»; 2) Посейдона, как о том читаем [Од. V, 291]: «И великие тучи поднявши, трезубцем воды взбуровил и бурю воздвиг»; 3) подземного бога, как [Ил. IX, 457] «Зевс подземный...» [о Плутоне]; и 4) Солнце...

Ср. Etym. Gud. 230, 16 и сл.

c) Ps.-Arist. De mundo 7, 401a, 15.

Зовем его и Зеном и Дием, пользуясь этими именами одинаково, как будто бы мы говорили о том, через кого (di'hon) мы имеем жизнь (dzōmen).

d) Plat. Crat. 386 a, b. Карн.

Ведь имя Зевс есть просто как бы слово: разделив же его надвое, одни из нас пользуются одной его частью, другие — другою, — одни, то есть, называют его Зеном (Dzēna), другие Дием (Dia). Сложенные же в одно, эти части выражают природу бога, — что и свойственно, говорим, делать имени;

ибо ни в нас, ни во всех других нет ничего, почему бы кто больше был причиной жизни (toy dzēn), чем правитель и царь всех. Итак, следует, что он правильно называется богом, через которого всегда получают жизнь (di'hon dzēn) все существа живущие. Но это выражение распалось, как говорю, надвое на имена Дия и Зена.

e) Plut. Plac. Phil. 878a.

Зевсом он [Эмпедокл 21. А 33, D] называет кипение (dzesin) и эфир.

f) Apul. De mund. 37.

Юпитер — от «помощи» (a iuvando), которого греки совершенно правильно называют Зеном, поскольку он есть творец нашей жизни (Vitae nostrae auctor).

g) Ael. Aristid p. 9, 23.

Зевсом зовется он потому, что он является у нас виновником жизни и существования (oysias) для каждого...

Кроме того, мы говорим о Дие, употребляя имя, обозначающее причину, поскольку через него (di'ayton) все происходит и произошло.

h) Athen. VII, 33, p. 289a.

...Он велик разумом, ибо он один является виновником жизни (dzēn) для людей...

r) Lact. Inst. divin. I, 11. Карн.

...Имя, означающее вместе и огонь, и жизнь не потому, чтобы он был одушевлен небесным и божественным огнем, еще менее, чтобы он был в состоянии сообщать жизнь всему существующему, что принадлежит единому богу, но потому, что он был первым из сатурновых сыновей, которому судьба сохранила жизнь.

Кроме всех вышеприведенных текстов, важные для этимологии «Зевса»: Schol. Il. BD XV, 188, AB 189; Max. Tyr. 41, 2, Myth. Vat. 1, 105, III, 3.

II. ВВЕДЕНИЕ В МИФОЛОГИЮ КРИТСКОГО ЗЕВСА

Остановимся на критском Зевсе, поскольку Крит благодаря произведенным на нем за последнее время раскопкам являет нам и наиболее древние догреческие слои мифологии и, кроме того, там находят материалы, служащие непосредственным предвозвестием и самой классической Греции.

1. Предварительные сведения. Необходимо иметь в виду, что пестрота и сложность критской этнографии и культуры превосходит материковую Грецию. Партикуляризм и кантональность Крита, этого небольшого острова, изборожденного в разных направлениях горами, вела к тому, что там имелось не менее восьми религиозно-мифологических центров и не меньше двадцати пяти культовых названий для Зевса. Население Крита благодаря его срединному положению между Европой и Азией всегда представляло смесь восточных и греческих элементов. Можно утверждать, что немного ранее половины второго тысячелетия Крит подвергся нашествию и колонизации со стороны эоло-ахейцев. Так, в Кноссе мы находим беотийские элементы, в Гортине — фессалийские. Около 1100 г. произошла дорийская колонизация Крита. Эти два вторжения оказали, конечно, большое влияние и на нравы, и на язык, и на мифологию Крита.

Основным и всевластным божеством этих отдаленных тысячелетий следует считать Мать-Землю, которая проявляет себя и как таковая, и в бесчисленных отдельных видах, и формах неодушевленной и одушевленной природы. Мужское божество на этой ступени развития вторично и второстепенно. Мать-Земля рождает все из себя самой; и только на поздних ступенях этой матриархальной религии появляется мужской коррелат богини, да и то сначала спорадически или периодически, единственно только для оплодотворения Великой Матери. Необходимо тут же сказать, что таким мужским божеством, даже в этой подчиненной форме, все-таки был в Греции не Зевс, а Посейдон.

2. Географические центры. Ида. Очень важно ясно представлять себе географическую сторону критской мифологии. Под словами «Критский Зевс», надо понимать Зевса горы Иды и Зевса горы Дикты, хотя культ диктейского Зевса только филиал идейского культа. В. Али (W. Aly, Philolog. LXXI, 460 и сл.) и А. Кук (A. Cook, II, 2, 327 и сл.) дают следующие археологические и филологические материалы о Зевсе на Иде, Дикте и в других местах Крита [1].

Ида — лесистая гора. Ряд лингвистов указывает, что об этом говорит и сама этимология этого названия (ср. Paus. X, 12, 7: «Местности, покрытые густым лесом, люди называли тогда Идами»). Знаменитая пещера предполагается на вершине Иды. Сейчас это пустынная местность, но в древности здесь была обширная кипарисовая роща. О кипарисах и ивах говорит несколько источников (№ 8 a—f). Кипарисы, между прочим, указывают на культ Реи или Зевса (ср. об их стволах, идущих на крышу храма Реи и Загрея и еврипидовских «Критянах» (№ 20b).

Около пещеры были обделанные железом камни в форме человеческого пальца, так называемые «идейские пальцы», рассматривавшиеся, может быть, как перуны Зевса. Феофраст (№ 8a) свидетельствует о наличии разного рода посвятительных даров в Идейской пещере. Остатки их были собраны в Кандийском музее. Среди них нет ничего, относящегося к микенскому периоду, и даже почти ничего нет раньше 600 г. до н. э. Поскольку Ида видит солнце еще до его восхода (№ 8g и Prisc. Per. 527), то нет ничего невероятного в том, что эта гора в понятиях древнего грека рано связывалась с представлением о Зевсе. Еще в V в. до н. э. почитали идейского Зевса (кроме «Критян» Еврипида—Полибий в № 81). Имя божества — Зевс Идейский, как об этом гласит одна поздняя надпись. Быть местом рождения Зевса претендо-

[1] Поскольку автор настоящей работы не является археологом, все археологические данные берутся им из разных трудов археологов и главным образом у A. Cook, Zeys. A study in ancient religion I—III, 1914—1940, с соответствующим критическим их использованием.

вали, кроме Иды, также горы Эгейон и Дикта. Но можно утверждать, что миф во всяком случае трактовал Иду как место, куда Зевс был перенесен после рождения. С Идой связывается и все воспитание Зевса, о котором и говорят теогонические мифы. Тут и знаменитая коза, вскормившая Зевса Амалфея, тут и Орел, о котором интересно рассказывает грамматик и комментатор Сервий (Aen. I, 394, № 62е), и найденные на Крите монеты с изображением орла и надписью «Зевс Идейский». Поклонение Зевсу Идейскому было широко известно во всем древнем мире. Сама пещера была в 20 милях от Кносса по прямой линии и соединялась с последним хорошей дорогой. Около пещеры был луг, посвященный Зевсу (Diod. V, 70); последний, как повествует Диодор, сделал пчел бронзового и золотого цвета и не боящимися дурной погоды в награду за свое воспитание.

О культе в пещере почти ничего не известно. Говорили о нисхождении Пифагора и критского полулегендарного мудреца Эпименида в эту пещеру. Недалеко от этой пещеры был храм Зевсу Идейскому (согласно «Критянам» Еврипида). Здесь и совершались вакхические оргии в честь Зевса Идейского. Имеются сведения о посылке Гортиной и Ризенией (местности на Крите) ежегодной жертвы Зевсу Идейскому. В эллинистическое время Зевса часто называли Bidatas, т. е. Idatas (Идейский). В 150 г. до н. э. в клятвенном договоре между городами Литтом и Олосом упоминается Зевс Будатас. В 100 г. до н. э. — договор между Гортиной и Иерапитной, с одной стороны, и Прасом — с другой, также упоминает храм Зевса Будатас.

Несмотря на очень большую вероятность локализации зевсовой пещеры в указанном выше месте Иды, абсолютной уверенности у археологов все же не имеется. Этой пещерой может считаться и ряд других пещер, тщательно изученных учеными. Обо всем этом материале смотри у Кука (Cook, II, 2, 934 и сл.); там же указаны и найденные в них изобразительные материалы.

В мифах идейского культа рассказывалось о рождении и смерти Зевса. Главными источниками, свидетельствующими о идейском культе, являются разные изображения на посвятительных дарах, которые несли на себе следы искусства, характерного для родины тех или иных жертвователей. Тут мы находим черты и восточного, и ионийского, и протокоринфского стилей. Древнейшими литературными источниками служат: Гесиод о Зевсе на Крите (№ 61а), фрагмент Еврипида из «Критян» (№ 20 b) и теогония (приписанная Эпимениду) от IV в., сохранившаяся в V книге Диодора (№ 64) и у александрийцев (№ 62—65). Прочее, как например сообщение Порфирия, позднего синкретического происхождения и требует весьма осторожного и тщательного анализа.

Уже вторичным в сравнении с идейской мифологией Зевса является то, что мы знаем о нем из Диодора и других источников, а именно: Омфалийское поле, где новорожденный Зевс потерял свой пуп; брак Зевса и Геры на реке Ферен, к западу от Кносса; битва с гигантами; рождение Афины на реке Тритоне. Самое главное, самое специфическое и самое оригинальное в критской мифологии Зевса — это, конечно, мифы о рождении и смерти Зевса, т. е. прежде всего идейская мифология [1].

Некоторые источники упоминают о каких-то световых явлениях, происходивших в идейской пещере в связи с празднованием Зевсова рождения. Можно думать, что этот праздник справлялся в декабре, тогда же, когда и ферские и родосские праздники Зевса. Обращает на себя внимание уже не раз упоминаемый выше очень важный фрагмент из «Критян» Еврипида. Из обращения мистов (посвященных в таинства) к Миносу видно, что мы имеем здесь дело с самыми настоящими монахами, жившими вблизи святилища Зевса и проводившими жизнь в строгой аскезе. Прием в монахи совершался в особой обстановке, среди оргий в честь Загрея, этого по преимуществу хтонического божества — ипостаси критского Зевса, хотя этот последний и сам по себе достаточно хтоничен. Этот критский Загрей, Великий Ловчий, напоминает и великого беотийского охотника Ориона и знаменитого охотника Актеона, растерзанного своими собственными собаками. Зевсовых монахов, служащих своему богу в экстазе, с кровавыми жертвоприношениями, отличает аскетизм, пост, молитва и чистая жизнь.

Наконец, имеются интересные материалы относительно того, что можно было бы назвать персонификацией Иды и ее символическим толкованием (№ 8 n—o). Ида оказывается здесь дочерью Мелиссея и Амалфеи, сестрой нимфы Адрастеи, символизируя собой внешнюю, неподвижно-материальную сторону божественного промысла. Она же — и одна из кормилиц новорожденного Зевса (кроме текста № 8 o, ср. Hyg. Fab. 182, где, по корректуре Мункера, дочери Мелиссея Амалфея, Адрастея и Ида оказываются дочерьми Океана, а также Paus. VIII, 47, 3, где Ида — среди других воспитательниц Зевса). Эта же нимфа или богиня (Ида) была и во Фригии, на знаменитой Троадской горе, получившей от нее свое имя (имеются изображения на монетах). Этот образ горы-нимфы восходит к общему эгейскому и малоазиатскому мифу Великой Матери (№ 8 p).

Идейский культ и идейская мифология Зевса нашли себе немалое распространение. Идейскую пещеру в Олимпии знает

---

[1] Все подробности мифа о рождении и смерти Зевса на Крите изложены ниже в разделе VII.

Пиндар (Ol. V, 18. — «досточтимая идейская пещера»). Куретов, спутников и охранителей младенца Зевса на Крите, мы находим на Фере, в Эфесе и в других местах, особенно в восточном Крите с его почитанием Диктейского Зевса.

3. Дикта. Гора Дикта является другим основным религиозно-мифологическим центром культа Зевса на Крите. Эванс отождествлял Дикту с горой Ласити, а Диктейскую пещеру — с пещерой Психро на Ласити. Однако это вызывает сомнения, поскольку Эванс расходится здесь с древней топографией (9 a—c). Белох и другие не отождествляют Дикту с Психро, но относят Дикту к городу Прасу в восточной части Крита. К этому взгляду впоследствии примкнул и Эванс. Наука не располагает сейчас еще данными о местоположении Дикты и Диктейской пещеры. Культ Диктейского Зевса засвидетельствован одной из присяг в Итане, оставшейся в надписях III в. до н. э., также и в Иерапитне, 139 г. до н. э. Древний храм был обнаружен к югу от Итана и к востоку от Праса в Палекастро. Это огороженный участок с большим количеством храмового изобразительного материала. Может быть, этот храм был связан с Диктейским Зевсом. Не было недостатка в персонификации также и горы Дикты: это была критская нимфа, убежавшая от преследования Миноса (кроме № 9a, d, см. Callim. Hymn. III, 190 и сл.)

4. Восточный Крит. Крайний восток острова с его городами Итаном и Прасом, а в дальнейшем также и Иерапитной, отмечен почитанием Зевса. Последнее засвидетельствовано эпиграфически и для Палекастро и для так называемого Алтарного холма в Прасе; возможно, это было одно и то же святилище. Но зевсово богослужение началось здесь не раньше архаически-греческого времени, об этом говорит и употребление изображений бога. Многочисленные факелы, найденные в Палекастро, говорят о ночных служениях. Зевс изображается молодым, безбородым; его выкармливают звери; фигурирует овца, кормящая молоком. Запрещалось вкушение свинины (малоазиатский мотив). На хтонизм здешнего Зевса указывает и Цербер, поставленный для охраны священного округа, золотой, сделанный Гефестом, но живой (9e). Страбон говорит о попытках увезти этого Цербера из Праса (ср. Schol. Od. XIX, 518). О хтонизме говорит и положение данного святилища в болотистой местности на месте старого минойского города.

Для восточного Крита важна еще одна географическая локализация. Именно любопытные материалы содержит гимн Критскому Зевсу, вырезанный во II—III вв. н. э. на камне из Палекастро, восстановленный и изданный Мерреем в «Ежегоднике британской школы» (Annual of the British School, XV), но составленный значительно раньше (если не в VII в. до н. э.,

как думал Джебб, то, во всяком случае, не позже 300 г., по Меррею.) Текст этого гимна имеется и в упомянутой работе В. Али [1], откуда мы его и переводим.

1 Ио!
Дитя величайшее, привет от меня.
Сын Кроноса, всемогущий в блеске!
Ты пришел, ведя демонов, —
приди же к Дикте на свою годовщину
и возрадуйся песне,
которую мы тебе выбиваем на арфах,
смешивая вместе с флейтами,
и которую мы воспеваем стоя вокруг
твоего прекрасно-оградного алтаря!
Ио!
2 Ибо тут тебя, бессмертное дитя,
пряли от Реи щитоносные пестуны
и скрыли, танцуя ногами.
Ио!
3 (Строфа не сохранилась, кроме трех бессвязных слов.)
4 Из года в год изобилуют Оры,
и смертных сдерживает Дика,
и всех диких животных окружила
любящая счастье Эйрена.
Ио!
5 Прыгни [устремись с оплодотворением] нам
в наши [винные] чаши,
и прыгни в наши прекраснорунные стада,
и прыгни на наши плодовые поля,
и в урожайноносные ульи.
Ио!
6 Прыгни также и в наши города,
прыгни и в мореносные корабли,
прыгни также и в новые поселения,
прыгни и на наши прекрасные уставы!
[законы и обычаи].

Ежегодно возвращается на Дикту молодой бог Зевс, приветствуемый в песнях своими почитателями. В. Али подчеркивает, что Зевс тут уже не рождается ежегодно, а только появляется после зимнего пребывания среди демонов (может быть, в виде Загрея). Тем не менее в окружении Зевса фигурируют Рея и куреты. Куреты же эти ведут нас к орфической теогонии Диодора, а не к Гесиоду. Зевс связывается с представлением об утренней заре, посещает города, поля и пр.; и это посещение бурное. Зевс проносится (прыгает, скачет). По-видимому, здесь некоторого рода орфическая переработка древней идейской мистической мифологии Зевса в направлении традиционно-эллинском, в стиле позднейшего почитания Зевса в Олимпии.

5. Юкта, Психро и др. Важным географическим центром, связанным с культом Зевса, была гора Юкта. Юкта — горный

[1] Aly, Philolog. 1912, Bd. 71, 470 и сл.

хребет, тянущийся с юга на север в направлении Кносса, высотой до 2070 футов. Каллимах в гимне к Артемиде (III, 190—194) рассказывает, (по мнению некоторых) что Минос, от которого нимфа Бритомартис бежала в море, превратился в гору Юкту (название производилось без достаточных оснований от diōcō — «преследую»). С запада одна из этих гор, действительно, сильно напоминает человеческое лицо с бородой. Эванс говорит, что это профиль Зевса, а Кук полагает, что Зевс в сохранившихся поверьях заменил Миноса. Юкта, действительно, считалась могилой Зевса, а по схолиям к Каллимаху (Hymn. I, 8) ее первоначально считали могилой Миноса. Переходы от царя к богу в мифологии — вообще постоянное явление. Источники о могиле Зевса на Крите — Порфирий (Vit. Ptyh. 17, p. 25, в № 26), Каллимах (Hymn. I, 8, в № 63) и Арнобий (IV, 4 и 25).

В известном месте «Теогонии» Гесиод, рассказывая о рождении Зевса, говорит не об Иде и не о Дикте, но о какой-то эгейской (Козьей) горе (Theog. 484), куда Рея якобы перенесла новорожденного Зевса.

Связь местности Ликт с горой Эгейон, установленная в приведенном рассказе Гесиодом (Theog. 477), заставила многих ученых увидеть зевсову пещеру в пещере Психро на горе Ласити, поскольку эта пещера находится только в четырех с половиной часах ходьбы от Ликта и поскольку здесь было найдено много остатков приношений, начиная со среднеминойского периода. Пещера эта идет в глубину на 200 футов до подземного источника и содержит несколько сталактитовых зал. В верхней части пещеры — алтарь из грубо отесанных камней со столом для возлияний; дверь ведет к мощеному участку, окруженному циклопической стеной. За этой оградой были естественные туннели, соединявшие эту верхнюю часть пещеры с нижними залами и с водными каналами в центре горы. В верхней пещере около алтаря были найдены мечи, ножи, топоры, браслеты, остатки керамики, двухколесные тележки с быками и баранами (модели), изображения быков, ножи с ручкой в виде человеческой головы, шпильки, дротики, кинжалы, кольца, проволочные иголки, миниатюрные круглые щиты и целые сотни глиняных изделий для пищи и курений, глиняная маска с раскрашенными охрой бровями, губами и ресницами, орнаменты на рукоятках мечей из слоновой кости, различные костяные туалетные изделия, небольшие алтари в виде столиков. В священном участке — меньше металла, но масса минойских глиняных изделий. Тут же черепа диких козлов, быков, баранов, ланей, свиней, собак — остатки жертвенных приношений. В нижних залах — бронзовые статуэтки, изображающие египетского бога Солнца — Аммона Ра (отголосок отождествления Зевса с Аммоном Ра). Масса раз-

личного материала найдена и в нижних частях этой огромной пещеры. То же и в боковых залах. Среди найденных материалов не последнюю роль играет и двойной топор. Хогарт прямо считает эту пещеру местом культа Зевса Лабрис. Но вне зависимости от того, связана ли пещера Психро с мифом о рождении Зевса, или это мнение ошибочно, ее огромное религиозно-мифологическое значение совершенно несомненно; это явствует уже из одного перечисления найденных в ней изобразительных материалов.

Об остальных критских Зевсах мы знаем очень мало. Так, Зевс Вельхан (Velchanus) на монетах в Фесте, изображаемый с петухом, явно указывает на утреннюю зарю, т. е. на огонь и свет. Виламовиц связывает этрусский корень — Velchi именно с критским Вельханом; отсюда, по его мнению, и римский Volcanus. Вельхан невозводим к индоевропейским корням, не является греческим словом: это явствует уже из сочетания звуков lch.

Точно так же Зевс Скиллий (Skyllius) в настоящее время уподобляется морскому богу Зенопосейдону из города Миласы в Малой Азии и сопоставляется с морским чудищем Сциллой и с знаменитым геродотовым (VIII, 8) водолазом Скиллием. Если это сопоставление правильно, то в Критском Зевсе Скиллии мы тоже имеем небезынтересный образец хтонического Зевса.

Тексты к разделу II (№ 7—9).

Основной миф о Критском Зевсе

7. Каллимаха, Диодора и другие тексты, относящиеся к мифу о рождении, воспитании и смертиЗевса на Крите и являющиеся вообще центральным содержанием мифологии Критского Зевса, см. в разделе VII.

Гора Ида и ее окружение — место рождения и воспитания Зевса.

8. a) Theophr. Hist. Plant. III, 3, 4 (Идейская пещера).

На Крите много плодоносных тополей [осокорей]. Один находится у входа в Идейскую пещеру. На нем подвешены приношения. Другой же, небольшой, — рядом.

Ср. там же, II, 2, 10 (вывезенный с Крита осокорь теряет свою плодоносность. Aristot. De mirab. auscult. 69).

b) Там же, IV, 1, 3.

Говорят, на Крите, на Идейских и так называемых Белых горах, на самой их вершине, где никогда не сходит снег, находится кипарис, ибо последний больше всего растет в лесах и вообще на этом острове и на его горах.

c) Nicandr. Ther. 585.

[Да не скроются от тебя]... семена зонтичного растения и идейского кипариса.

d) Verg. Georg. II, 83 и сл. Шерв.

Есть вид на один из вязов могучих,
Также ив и крушин и идейских дерев кипарисов.

e) Claudian. De rapt. Proserp. III, 370 (богатое, но слишком обильно разукрашенное позднейшими поэтическими приемами изображение похищения Деметрой двух кипарисов с Иды, причем Клавдиан путает критскую Иду с троадской).

f) Plin. Nat. hist. XVI, 110.

Однако существует предание, что на острове Крите при самом спуске в пещеру Зевса одна ива в период созревания обыкновенно дает семена твердые и деревянные, величиною с горох.

g) Solin. XI, 6 (Ида видит солнце до его восхода). Lucr. V, 663 и сл., Петровск.

Это, как носится слух, наблюдается с Иды вершины:
Там пред рассветом огни врассыпную летящие видны;
Сходятся шаром, потом они будто и круг образуют.

h) Solin. XI, 14 (о разноцветных камнях около Идейской пещеры в связи с мифом об идейских Дактилях).

Также имеется камень под названием «идейский дактиль», местный для данного острова, цвета железа, похожий на большой палец человека.

Ср. Plin. Nat. hist. XXXVII, 170; Isid. Etym. XVI, 15, 12.

i) Antonin. Liberal. 19. Алекс. (о световых явлениях в Идейской пещере), см. ниже № 62 с.

j) Diog. L. I, 109—111, VIII, 3 (Эпименид и Пифагор в пещере, см. ниже № 26а; также Max. Tyr. X, 1, № 26b).

k) Porphyr. Vit. Pyth. 17 (Пифагор в Идейской пещере). См. ниже № 26 с.

l) Polyb. XXVIII, 14, 3. Мищ.

...Единение городов их [кидонийцев и аполлониатов] скреплено было клятвенным договором, помещенным у святилища Зевса Идейского.

m) Lact. Plac. In Stat. Theb. IV, 105 (указание на длительность идейского культа).

Олен, государство Аркадии, в котором, как говорят, коза Амалфея вскормила Зевса. Тем самым в культ Зевса вошла Ида, гора на Крите, где почитается Зевс...

n) Hermiae In Plat. Phaedr. p. 148 (персонификация и символизация Иды).

Адрастея — одна и та же богиня из пребывающих в Ночи, происходит от Мелисса и Амалфеи. Ибо Мелисс берется с точки зрения заботы о вторичных [сущностях] и промысла, Амалфея же — от непоколебимости (to aclinēs) и несмягчаемости (mē malthassesthai). Из непоколебимого промысла происходит Адрастея, а она — сестра Ейды [Иды].

Ида, прекрасная видом, и ей сестра Адрастея.

Итак, она единично собирает и содержит в себе самой мерило всего этого, всех вместе законов, и мировых и премирных, относящихся как к судьбе, так и к Зевсу [ибо существуют законы и Зевсовы и Кроносовы, божественные, премирные и надмирные]. Это и есть богиня Адрастея, названная так потому, что положенное и законоположное от нее является неспособным к распадению. Поэтому и говорится, что она производит большой шум перед пещерой Ночи. «Он дал Адрастее в руки медные бубны...»

Действительно, говорят, что она производит шум кимвалами в преддверии пещеры Ночи для того, чтобы все стало послушным ее законам. Ведь внутри недоступности Ночи восседает Фанет, а посредине — Ночь, пророчествующая богам, Адрастея же — в преддверии, законополагающая для всех божественные установления. От тамошней Дики она отличается как законополагающая от судебной. Именно, тамошняя Дика является, как говорят, дочерью тамошнего Закона и Благочестия; эта же Адрастея, про-

исходя от Мелисса и Амалфеи, является охватывающей и самый Закон. Вот почему и говорят, что они питают Зевса в пещере Ночи, поскольку это открыто говорит богослов. Это о последнем утверждает и Платон, ибо он его делает демиургом и распределителем установлений для космоса. Установление же дается от Адрастеи и для богов, ибо порядок в них существует благодаря этой богине и дается он для спутников богов, и всем вообще и каждому в частности.

o) Apollod. 1, 6 (Адрастея и Ида, дочери Мелиссея, кормилицы Зевса на Крите, см. ниже № 62d).

Ср. Plut. Quaest. conv. III, 9, 2 (кормилица Зевса Ита, или, может быть, Ида).

p) Lucr. II, 610 и сл., Петровск. (Ида — Великая Мать.)

Люди различных племен по старинным священным заветам
«Матерь Идея» ее именуют, и толпы фригийцев
В свиту дают ей затем, что из этого края впервые
Злаки расти на земле, по преданию, начали всюду...

q) Etym. M. Idē.

Ида — высокая гора. Название происходит от idein [«увидеть»]. Это — место, откуда можно наблюдать все на далеком расстоянии.

Ср. Procl. In RP I, 136, 18 (Ида в Троаде, место бракосочетания Зевса и Геры, трактуется как «место идей»).

r) Procl. In Tim. 30 b (I, 408, D).

...Мать бога и Ида, от которой происходит всякая последовательность [Seira — «цепь»] душ...

s) Max. Tyr. VIII, 1 (Ида — в качестве кумира Зевса).

«Первобытные люди называли вершины гор кумирами Зевса, например Олимп, Иду и горы, которые приближались к небу».

Гора Дикта — место рождения и воспитания Зевса

9. a) Strab. X, 4, 12, Мищ. (топография горы Дикты).

Прас был городом етеокритян, почему здесь и стоял храм Зевса Диктея. [То же утверждение у Страбона выше, X, 4, 6.] Самая Дикта лежит недалеко оттуда, а вовсе не там, где помещает ее Арат [Arat. Phaen. 33, см. ниже b.] — «близ горы Иды». На самом деле Дикта отстоит к востоку от Иды на 1000 стадий, а от Самония на 100. Между Самонием и Херонесом расположен был Прас в 60 стадиях над морем. Разрушили его жители Иерапитны. Полагают, что Каллимах [Callim. Hymn. III, 190—199] ошибается, что Бритомартис, убегая от насилия Миноса, прыгнула с Дикты в рыбацкие сети (Dictya), почему и прозвана была кидониатами Диктинною, а гора — Диктою. Но дело в том, что Кидония находится не по соседству с этими местами, а лежит на западном краю острова. Гора в Кидонии — Титир, на ней есть и храм, но не Диктей, а Диктинний.

b) Arat. Phaen. 33. На благовонной Дикте горе, вблизи горы Иды...

Ср. Schol. к этому месту.

c) Apoll. Rhod. IV, 1635—1640, Церет., см. ниже (№ 18).
Agaphocl. ap. Athen. (№ 19b).
Luc. Dial. mar. XV, 4 (№ 42a).

d) Serv. Verg. Aen. III, 171.

Диктейская гора — на Крите, названная по нимфе Дикте, которая там почитается. На этой горе Зевс называется «высоким», как у Вергилия [Georg. IV, 152]: «Пчелы владыку небес вскормили в пещере диктейской».

Диктейская гора — на Крите, где растет трава диктамн (Dictamnos), которая, будучи приложена к ранам, обыкновенно извлекает попавшее туда железо. Гора эта названа по нимфе Дикте, которая там почитается.

Когда царь Минос ее полюбил и преследовал ее по диким местам, она ради сохранения чистоты бросилась в море и, извлеченная сетями рыбаков, была возвращена назад. Царь воздержался от нее и приказал назвать именем Дикты это место.

e) Strab. X, 4, 12, Мищ. (золотой пес в Прасе).

Из Лебена родом был Левкокома и влюбленный в него Евксинфет, сведения о которых сообщает Теофраст [frg. 113], в трактате о любви. Один из подвигов, которых потребовал Левкоком от Евксинфета, состоял в том, чтобы добыть собаку из Праса.

f) Min. Fel. Oct. XXI, Преобр.

Эвгемер перечисляет времена рождения, отечества и погребения богов и указывает их по провинциям — Диктейского Зевса, Дельфийского Аполлона, Фарской Изиды и Элевсинской Деметры.

g) Verg. Georg. II, 536 и сл., Шерв.

Раньше скиптра царя Диктейского, даже и раньше, чем нечестивый стал род душить быков для съеденья, жил Сатурн золотой на земле подобною жизнью.

Stat. Theb. III, 481 и сл.

Благостен дух и того, кому ты с Дикты счастливых птиц посылаешь для знаменья...

h) Etym. M. 276, 12, Dictē.

Дикта — гора на Крите и вершина, расположенная в направлении Ливийского моря. Носит она это название также и не по тому, и не по другому. Арат (Phaen. 33) пишет: «На благовонной Дикте горе, вблизи горы Иды». Производится от слова dicton, а tictō говорится наряду с tecō [рождаю], так что Дикта есть некая Тикта — «рождающая, поскольку здесь родился Зевс».

III. ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ КУЛЬТА ЗЕВСА

1. Двойной топор. На Крите миф и культ Зевса находим на самых разнообразных ступенях тамошней мифологии.

а) По-видимому, к наиболее древним мифологическим представлениям о Зевсе на Крите следует отнести миф двойного топора — Лабрис (Labrys). Насколько можно судить по дошедшим до нас памятникам изобразительного искусства, вскрыть точный смысл этого древнего фетиша очень трудно. Были попытки вообще оспаривать сакральное значение этого символа. Однако религиозно-мифическое его значение не подлежит никакому сомнению и, если невозможно добиться здесь полной точности, то приблизительная смысловая направленность этого символа представляется довольно ясной: тяжесть и острота, легкая проникаемость даже в твердые тела, действие сразу в противоположных направлениях, элементарная телесность, огромная разрушительная сила, необходимое орудие для обделки и, в частности, для всякой стройки. Этот древнейший символ (а может быть, даже и непосредственный образ) Зевса был известен по всей Малой Азии и берегам Эгейского моря.

Во-первых, двойной топор являлся производственным тотемом. Это явствует из необычайно глубокой сплетенности этого

символа со всей жизнью природы и общества. Об этом говорит множество памятников критской археологии. Миф и культ двойного топора — продукт такого сознания, которое находится во все еще колоссальной зависимости от объективного мира, все еще максимально беспомощно и потому оценивает эту объективную жизнь природы и общества как демоническую, магическую, так что даже отдельные вещи и даже сделанные рукой человека все еще наполняются магической силой, являются тотемами или хотя бы просто фетишами.

Во-вторых, миф и культ двойного топора в памятниках критской археологии уже давно достигли своего космического развития. В мифе и культе двойной топор связывается и с небом, и с землей, и с загробным миром, и с неодушевленными предметами, с неживой природой и растениями, с животными и человеком. Он выступает как какая-то универсальная сила, охватывающая мир в целом и во всех его отдельных проявлениях.

В-третьих, культ двойного топора на Крите, в Передней Азии и в связанных с ними местностях Греции очень показателен для первобытного мышления, обычно совмещающего в своих представлениях противоположности. Он и разрушительная сила и созидательная. Он и неживой предмет, и он же вырастает в качестве ствола растений. Он умерщвляет быка, ибо торчит у него во лбу, и он же превращает этого быка в божество, подающее людям жизнь. Он и в небе, и парит в воздухе, он и принадлежность ритуала. Перед нами очень выразительное явление первобытно-нерасчлененного мышления, когда один и тот же предмет или одно и то же имя оказывается бесконечно разнообразным по своему значению в зависимости от функционирования в той или другой области.

В-четвертых, этот двойной топор является замечательным историческим комплексом. В нем прощупываются самые разнообразные ступени социального и мифологического развития. Этот символ существовал несколько тысячелетий, и его распространенность может быть сравниваема разве только с распространением в позднейшее время символа креста. То, что это есть производственный тотем и магическое орудие, отводит нас в глубочайшую древность, может быть, даже еще дородового общества. В то же самое время то, что тут именно топор, т. е. обработанный металл, это сразу вырывает нас из этой седой старины и приводит в эпоху бронзового или железного века. Это — реставрация в бронзовом веке давно минувших времен безраздельной первобытной магии, которая к тому времени в значительной степени уже перестала играть свою прежнюю роль.

Далее, мы имеем здесь совмещение мифологии палеолита и бронзового века, а также и матриархата с патриархатом. С одной

стороны, это символ необузданно творящей и уничтожающей природы, а с другой стороны, он оказывается вдруг в одной руке Зевса в то самое время, когда в другой руке у него скипетр — этот символ устоявшейся патриархальной власти, царский атрибут. Дошедшие до нас материалы показывают и таких Зевсов, которые, будучи связаны с двойным топором, содержат в себе признаки обоих полов, т. е. в очень яркой форме символизируют собой переходную ступень между матриархатом и патриархатом. Наконец, весьма нетрудно заметить на многочисленных дошедших до нас критских двойных топорах очень позднее и тонкое искусство, свидетельствующее о позднейших временах общинно-родовой формации и раннего рабовладения и о той высокой ступени культуры, которая несравнима не только с периодом палеолита, но даже и со многими периодами металла. Для историка-мифолога критский двойной топор — комплекс большой исторической сложности, и его мифология очень запутанна.

Указав эти необходимые предпосылки для понимания мифологии критского двойного топора, приведем теперь некоторые фактические материалы на основе новейших археологических исследований.

б) Двойной топор по своей мифологической сущности являлся символом какого-то верховного божества. Так, на одном золотом кольце, найденном в Микенах, имеется изображение женского божества, аналогичного минойской Рее, в окружении женщин под небесным сводом с солнцем, луной и звездой и с двумя соединенными вместе двойными топорами, парящими в воздухе. Это свидетельство если не «небесности» и верховности двойного топора, то его большой значимости. На саркофаге из Агиа-Триады (около 1400 г. до н. э.) мы находим изображения принесения в жертву быка и какого-то столба, увенчанного двойным топором с птицей на нем. Это тоже указание на то, что здесь символ чего-то возвышающегося над землей. На другой стороне того же саркофага — процессия трех женщин с сосудами в направлении к двум таким же столбам с двойными топорами и птицами. Тут же изображаются мужчины с животными и лирой, идущие к могиле молодого человека и совершающие обряд погребения. Кук (II, 521 и сл.) считает, что здесь — свидетельство о мифе Неба и Земли (изображенных в виде двух двойных топоров) и о периодическом возрождении Зевса в виде отрока Загрея. Все эти столбы похожи на сосновые стволы, и можно считать, что здесь — указание на связь двойного топора с растительным миром. На другом саркофаге — лилиевидное растение с тремя цветками, у двух из которых вместо тычинок — двойные топорики, а в третьем вместо пестика — легкая колонка, увенчанная опять-таки двойным топором. Двойной топор, по-видимому, был

как-то особенно связан в представлениях с лилиями: на указанном выше золотом кольце из Микен лилии тоже на первом плане. Изображение переплетения двойных топоров с лилиями и с головами быка на вазах найдено в большом количестве на острове Псейра к северо-востоку от Крита. Встречаются изображения топора в виде распустившейся между рогами быка лилии; между двумя бычачьими головами — топоры в виде лепестков лилии; кроме того, между топорами — оливковые побеги (на вазе, относящейся к 1500 г. — первый позднеминойский период). На острове Мохлос найдена еще одна ваза, которая ясно выражает связь рукоятки двойного топора с растением (того же первого позднеминойского периода). Имеется и еще несколько подобных находок на Крите.

Далее, раскопки на Крите обнаружили металлические двойные топорики на колоннах и столбах, а также в орнаментах на тех же столбах. Эванс тоже считает эти изображения символом верховного критского божества. Было высказано предположение, что комбинация топора и деревянной колонны (или каменного столба) есть символ брака Неба и Земли. В Кноссе Эвансом в маленьких комнатах ритуального назначения были найдены две пары рогов с отверстиями, в которые некогда были вставлены рукоятки двойных топоров; двойные топорики остались тут же около этих отверстий. Тут же найдены были терракотовые фигурки птицеобразной богини и жриц. Святилище это относится к 1400—1200 гг. до. н э. Находили двойные топоры между рогами быка на агатовых пластинках. Можно предполагать, что в указанном святилище совершалось служение двойному топору и быку. Топоры с ритуальными рогами встречались в раскопках и раньше. Таковы же изображения на вазах из Саламина, на Кипре (в Британском музее), на свинцовых пластинках с характерным добавлением плюща на бычачьей голове, найденных в Ольвии, находки в Пантикапее (нашей Керчи) и др. Таким образом, этот символ имел огромное распространение в эгейском мире. Минойский культ рогов и топора существовал и в эллинскую эпоху, как это показывают, например, раскопки в Таренте.

Наконец, на одной гемме, вероятно с острова Мелоса (опубликована Куком, II, 544), мы находим изображение летящего крылатого бога с двойным топором в руке. Часто топоры несомы жрецами или богами. В Като-Закро на глиняной печати найдено изображение жрицы, несущей священное одеяние для богини и двойной топор. В Палекастро найдены двойные топоры с орнаментацией, изображающей, между прочим, богиню с двойным топором в каждой руке. Афина на Крите тоже воспринималась близкой к Матери-Земле и тоже несущей двойной топор (монеты

из Оксиринха эпохи Домициана, Траяна, Адриана и Антонина Пия). Афина с двойным топором фигурирует в коллекции св. Женевьевы в Париже среди египетских божеств. Тезей на краснофигурных вазах VI в. до н. э. изображается с двойным топором (в борьбе с Прокрустом). В храме Зевса в Олимпии на западном фронтоне фигуры размахивают двойными топорами. В память освобождения Тезеем дороги между Афинами и Дельфами от разбойников афиняне посылали во главе посольства в Дельфы человека, несущего двойной топор. «И, когда афиняне посылали в Дельфы посольство, впереди шли те, кто нес топоры, как бы для возделывания [конъектура Блейдса] — Земли» (Schol. Aesch. Eum. 13)

В Дельфах тоже было найдено много двойных топоров. Археология вообще нашла и на Востоке, и на Западе немало фигур, несущих двойные топоры. Были двойные топоры и в виде быка.

На огромную религиозно-мифологическую значимость двойного топора указывают те поразительно разнообразные материалы, из которых изготовлялись изображения и всевозможные на них украшения.

Обнаружены бронзовые, золотые, агатовые, хризолитовые, янтарные, костяные двойные топоры; на них розетки, бисерный орнамент, разнообразные архаические фигурки женщин и головы животных (баранов, быков). Минойские топоры иной раз были украшены какими-то диагоналями и зигзагами, в которых исследователи усматривали молнию, но которые, надо полагать, имеют тут гораздо более глубокое ритуальное значение. Были на топорах — цветы, бабочки с круглыми глазами, усиками, крыльями, концентрические круги, головы лебедей и уток. Самые топоры по своей форме напоминают иногда фигуру то человека, то быка, то бабочки, или форму гонга. Была тенденция к удвоению двойных топоров, — может быть, для символизации мужского Неба и женской Земли. В Палекастро найдены два двойных топора даже с большим количеством лезвий. Керамика тоже кое-где разукрашена двойными топорами.

в) Мы видим, таким образом, что миф и культ двойного топора на Крите (и в тех областях, где было влияние Крита) проникал решительно в с е б ы т и е, н е ж и в у ю м а т е р и ю, р а с т и т е л ь н ы й, ж и в о т н ы й и ч е л о в е ч е с к и й м и р. Сначала в древнейшую, бронзовую, эпоху этот критский двойной топор, вероятно, не отличали от Кроноса. Это божество мыслилось в супружеских отношениях с великой минойской богиней, а эта последняя — аналог греческой Реи (Кронос — супруг Реи). Историки Истр и Ксенион говорят о жертвоприношениях детей Кроносу и что куреты спасались от него в Идейской пещере. В мифе Кронос глотает своих детей. Этимология его имени, может быть, связана с ceirō —

«убивать», «пожирать» — и указывает на «резака». Самый эпитет Кроноса — ancylomētis, — возможно, надо понимать не переносно: «хитроумный», «кривоумный», но буквально: «с кривым ножом». Все это указывало бы на человекопожирательную (и вообще жизнепожирательную) природу древнего критского Кроноса, который и есть не что иное, как Лабрис — этот страшный двойной топор.

Впоследствии, с переходом от бронзового века к железному, миф о Кроносе принял форму мифа о Зевсе. Этот Зевс полнее воплотил в себе периодическое возвращение жизни вместо поглощения ее в мифе о Кроносе. К этому Зевсу перешла и вся эта древняя мифология двойного топора, которая потом, конечно, уступила место и более высоким мифологическим конструкциям.

г) В настоящем исследовании нет необходимости касаться неантичных параллелей мифа о двойном топоре. Нужно только подчеркнуть, что миф этот имел огромное распространение во всех странах, окружавших Грецию: в Лидии, Карии, Фригии и по всей Малой Азии, как это видно из большого количества разного рода памятников, приведенных у Кука (II, 559—599) в главе о Зевсе Лабранде. Этот миф и символ находим в истоках мифов о таких божествах, как Деметра, Аполлон, Дионис, Посейдон. Но особенно этот миф и культ связан с так называемым Зевсом Лабрандом. Зевс под этим именем (как говорит Кук) обошел весь мир, особенно этот культ процветал в Карии, в местечке Лабранда, около Миласы, где был найден и описан и соответствующий храм, священная дорога и разные культовые предметы. Этот Зевс из Лабранды интересен также своими хтоническими чертами: воинственные карийцы связывали его с войной и называли Стратием, Воинским, а Ael. De nat. an. XII, 30 производит самое имя Лабрандея от «бурного дождя» (hysas labrōi), имея в виду дождливость этой местности и отражая одно из повсеместных воззрений на Зевса как на осеменяющую влагу. Кроме того, один из рельефов, найденных в Миласе, изображает безбородого Зевса с каким-то капором (calathos) на голове, с ожерельем на шее, с двойным топором в одной руке и со скипетром в другой, с четырьмя рядами женских грудей и с ногами, стянутыми сетчатым одеянием. В Аркадии, в Тегее, вблизи храма Афины Алеи, был найден мрамор с другим рельефом: бородатый Зевс в хитоне и гиматии, с двойным топором в правой руке и с копьем в левой, с ожерельем; из-под хитона видны шесть выпуклостей, напоминающих женскую грудь; по бокам — фигуры карийских царя и царицы, брата и сестры известного карийского царя Мавсола. Как этот памятник попал в Тегею, неизвестно. Но и выбитая надпись «Зевс» и все прочее ясно говорит о карийском «двулезвийном» Зевсе, выражавшем всю полноту хтонического восприя-

тия жизни, синтез сил порождения и уничтожения. Эти два замечательных рельефа (Кук, II, 592 и сл.) как нельзя лучше рисуют подлинную хтоническую сущность древнего мифа и культа двойного топора. Тут — переход от матриархата к патриархату. Такие же изображения Зевса Стратия с бородой и с женской грудью были найдены и во многих других местах, как например в Каппадокии. Зевс, изображенный в Лабранде, более близок к греческим его изображениям. Вообще же все эти Зевсы Лабрандские, Зевсы Стратии, Зевсы полумужчины, полуженщины ярко свидетельствуют о том, что миф о двойном топоре говорил о внутренне-творческих животно-породительных силах природы.

д) Необходимо сказать о Лабрис-двойном топоре в связи с критским *лабиринтом*. Впервые в 1892 г. М. Майер высказал предположение об этимологическом родстве этих названий, считая, что знаменитый критский Лабиринт — это есть «место двойного топора». В дальнейшем к этому присоединился Кречмер. Кук тоже говорит, что критский Лабиринт есть то же, что и карийская Лабранда. Несомненно, что именно Лабиринт считался главным местопребыванием Зевса в виде двойного топора, Зевса Лабрис. Самый Минотавр, получеловек, полубык, единственный обитатель Лабиринта, и есть Зевс или какая-то его ипостась.

На широчайшую распространенность мифа о двойном топоре указывает проникновение его даже в область христианской и полухристианской легенды. Можно считать установленным, что знаменитая монограмма Христа, т. е. Лабарум, который император Константин имел на своих знаменах, есть не что иное, как все та же эмблема двойного топора, прошедшая очень долгую эволюцию. Археологи приводят одну ритуальную диаграмму, состоящую из двух пар концентрических кругов с названиями «отец» и «сын» на левой паре и с желтой и голубой краской на правой паре; причем между обеими парами кругов — двойной топор. Двойной топор — тоже атрибут римского Юпитера Ференция.

Замечательный образ двойного топора еще не нашел настоящего раскрытия в научно-мифологической литературе. Это раскрытие не входит также и в нашу задачу. Мы ограничиваемся здесь только некоторой иллюстрацией самого факта повсеместного распространения этого мифа на всех ступенях развития мифологии Крита и соседних с ним областей. К сожалению, миф о двойном топоре может быть иллюстрирован исключительно памятниками изобразительного искусства, а не литературными произведениями, которые вряд ли могли быть на столь ранних ступенях человеческой культуры. Однако нам удалось разыскать один очень поздний памятник (№ 10а), именно не рань-

ше V в. н. э., представляющий собой магически медицинскую компиляцию некоего гностика (гностицизм — языческая переработка христианской мифологии) и содержащий, между прочим, гимн виноградной лозе, соединенной с двойным топором. Здесь мы имеем, правда, позднейшую мистическую реставрацию древнего мифа о двойном топоре, но в ней нетрудно рассмотреть космические суровые контуры этого забытого, но когда-то универсального символа.

Другим таким же поздним памятником мифа о топоре (но уже третьестепенной важности) может являться небольшое стихотворение Симмия Родосского (№ 10b) — продукт позднейшего искусственного формализма.

2. Мифология растений, животных и мифология героическая.

а) На Крите нет недостатка и в чисто растительных символах (без двойного топора), означающих верховное божество. Так, найдены памятники, рисующие некое «мировое древо», которое нельзя не понимать как символ верховного божества.

Однако Крит — это классическая страна «животной» мифологии, культа животных, особенно *быка*. Характерно, что двойной топор, как мы видели выше, часто встречается здесь, между прочим, в соединении с культом быка. Таковы, например, многочисленные дошедшие до нас изображения бычачьей головы с воткнутым в нее двойным топором. Символ этот тоже трудно разгадать, но одна идея выступает тут довольно ясно — это идея отождествления божества, которому приносится жертва, и самой жертвы (т. е. божество тут есть одновременно и жертва). В образе быка Зевс похищает финикийскую царевну Европу и доставляет ее на Крит, где около Гортины, под платаном, он вступает с ней в брак, откуда — знаменитые сыновья: Минос, царствовавший на Крите, и Радамант, знаменитый судья в царстве мертвых, к которым сказание в дальнейшем присоединило и Сарпедона, царя ликийского. Когда Минос просит Посейдона подтвердить его божественное происхождение, в знак этого с моря прибывает к Миносу великолепный бык, а так как Минос отказывается принести его в жертву, как то требовалось, то в наказание за это в этого быка влюбляется жена Миноса Пасифая. От этого брака рождается знаменитое чудовище Минотавр, т. е. человек опять-таки с бычачьей головой. Но эти критские мифы необходимо рассматривать в сочинении, посвященном специально критским героям. И мы их здесь подробно не разрабатываем. Рассмотрение же многочисленных изображений быка относится к области археологии Крита.

б) Критские мифы говорят и о том, что на Крите мы имеем вполне законченное антропоморфическое представление о Зевсе, несомненно связанное уже с появлением и развитием патриар-

хата. Сюда и относится прежде всего вся мифология рождения, воспитания и смерти Зевса. Зевс рождается в виде человеческого младенца; и если имелась его могила, то, очевидно, и умирает он здесь тоже в виде человека (выше стр. 110).

Наконец, на Крите с Зевсом связана мифология гражданственности, государственности, законности. Самая царская власть, характерная для позднего героического века (а не для матриархата), связывалась именно с критским Зевсом и его сыном, царем Миносом. Скипетр Миноса — Зевсов скипетр; им он творит правосудие и управление великими землями.

В современной науке установлено, что уже во II тысячелетии до н. э. на Крите зародилось ранне-рабовладельческое общество примитивного типа на манер ранних восточных монархий [1].

в) Мифология на Крите в своем развитии вступила и в героический период. Мифические персонажи Крита в течение своей многовековой истории освобождались от грубого фетишизма и непосредственного демонизма, получали антропоморфическую разработку и уже становились предвозвестием подлинно греческой, уже вполне пластической мифологии. Это можно проследить на образах Зевса и Европы и их сыновей — Миноса, Радаманта и Сарпедона.

Тысячелетняя культура Крита отразила все стадии матриархата, патриархата и раннего рабовладельческого общества. В мифологии также разновременное происхождение различных ее элементов весьма ощутимо. Будучи на Крите по существу своему (т. е. по связи с богиней Матерью) часто хтоническим, образ Зевса, несомненно, впитал в себя различные малоазиатские мифы и культы, относящиеся к Аттису, Кибеле и вообще к Великой Матери.

Минос, например, самый настоящий царь героической эпохи (по Гесиоду, «самый царственный из смертных царей», № 12h), и он не только вполне антропоморфичен, но даже является во многих отношениях вполне исторической личностью, несмотря на свое хтоническое и демоническое происхождение. Эта смесь демонизма и антропоморфизма прекрасно рисуется в известном мифе о получении Миносом своих законов через каждые девять лет непосредственно от его отца Зевса (№ 12b). По-видимому, этот миф имеется уже у Гомера (№ 12a), если слово enneōros в Одиссее XIX, 179, понимать как «каждые девять лет», когда Минос получал наставления и законы от Зевса. Диодор (№ 12d) и Страбон (№ 12c) говорят не просто о восхождении Миноса к Зевсу за получением законов, но и об их беседах в некоей пещере,

[1] В. В. Струве, Общественный строй древнего Крита, «Вестник древней истории», 1950, № 4, стр. 43 и сл.

под которой нужно понимать, конечно, пещеру Идейскую. Другие античные толкователи понимали гомеровское указание на «девять лет» или в том смысле, что Минос девяти лет начал царствовать, или что он девять лет воспитывался Зевсом, или что он девять лет всего царствовал (Schol. Od. XIX, 179, Apollon. Lex. Hom. 68, 12; Etym. M. 343, 21). Зевс, дающий указания Миносу для его гуманного и прогрессивного законодательства, равно как и Зевс, делающий прославленного своей справедливостью Радаманта судьей в подземном мире, этот Зевс, очевидно, далеко вышел за пределы анархической мифологии старого матриархального хтонизма и демонизма, почему и понятны все восторги перед Миносом и его правлением в позднейшей реставрационной литературе.

3. Космическая мифология. а) Сторонники солярно-метеорологической теории использовали все малейшие намеки на солнечно-лунные элементы в мифологии Критского Зевса. Однако дошедшие до нас религиозно-мифологические факты Крита решительно говорят против этой теории, и особенно те, которые надо считать древнейшими. Вся общественная практика первобытного общества с ее обнаженным и диким хаосом животных инстинктов, с ее мало расчлененным и спутанным сознанием, с ее ничтожной рационализацией труда и общественных отношений — все это и переносится на объективный мир, под этим углом зрения и рассматривается все существующее. Земля здесь не просто земля, и небо здесь не просто небо, но это два живых существа, объединенных в такую же примитивную и стихийно-дикую родовую общину, каковой были и тогдашние реальные родовые общины. Критская мифология начинается с фетишизма чисто животных био-социальных инстинктов; и если она доходит до почитания земли в целом или неба в целом, то это происходит не в начале, но в конце мифологического процесса. Небо и земля мыслятся исключительно в виде примитивной материнской родовой общины, очень далекой от их чисто зрительного или астрономического значения.

б) Мы уже упоминали о Зевсе Вельхане, которого можно считать божеством света, огня, утренней зари (а может быть, и весны). Символы солнца, луны и звезд попадаются довольно часто на Крите в памятниках, связанных с Зевсом. Зевс отождествлялся с днем (№ 13 b); на месте брака Зевса и Европы пасутся стада Солнца (№ 13c). Имеются сведения о представлении Зевса одновременно и как неба, и как подземного мира. Еврипид (frg. 212, 1—8) пишет (прозаический перевод):

«Тебе, властитель всего, я приношу возлияние и жертвенный хлеб, Зевс или Аид, если ты любишь так называться. Ты же прими от меня безогненную жертву, обильную плодами и изли-

ваемую из полной чаши. Ведь ты и среди небесных богов принял в руки скипетр Зевса и над подземными ты причастен власти вместе с Аидом».

Что Зевс териоморфически в виде животного связан с солнцем, мы знаем и из других источников. Так, в других местах встретимся с Зевсом-бараном. На Крите же мы находим как распространенный символ Зевса-быка, который в то же время является солнцем (№ 13a). Замечательной аналогией этого является, конечно, египетская мифология. Что Зевс — бык-солнце, это видно уже из такого сопоставления: у Аполлодора (Apollod. I, 9, 26) Талос (медный гигант) именуется «тавром», т. е. быком (№ 15b), а у Гесихия (№ 15a) Талос — солнце. Следовательно, поскольку Талос есть ипостась Зевса, можно заключить, что Зевс здесь есть бык и солнце одновременно. В виде быка солнце, по мнению критян, указывает людям местожительство (№ 13a). Общеизвестна аналогия к этому: корова, указывавшая путь Кадму в Беотии, а также троянскому царю Илу место для основания Трои. (IX, 12, I) Павсаний утверждает, что корова Кадма, она же Европа, имела белое пятно, изображавшее луну. Убийство пашущего быка считалось большим преступлением во Фригии и других местах и каралось смертной казнью (№ 13a). Характерно, что первым, кто убил быка, был Прометей (№ 13a). Есть материалы, указывающие на связь быка с небом и звездами. Так, бык, привезший Европу на Крит, был вознесен Зевсом на небо в виде созвездия (№ 13d).

в) Далее, не только сам Зевс, но и его окружение нередко носит на себе черты того или иного отношения их к небу. Пес, приставленный Зевсом в качестве стража к Европе, был впоследствии вознесен на небо в виде созвездия (№ 13 e). Связаны с небом: ипостась Критского Зевса — Минотавр, критская супруга Зевса — Европа, героические ипостаси Зевса — Астерий и Талос. Правильно понять эти черты можно только в связи с абсолютно хтоническим толкованием их корней.

На кносских монетах изображается Лабиринт не только с Минотавром, но и с солнцем или со звездой. Мимические танцы в Кноссе есть изображение Лабиринта, а самый Лабиринт в значительной мере понимался как изображение движений небесных светил. Обитатель Лабиринта Минотавр носил имя Астерия Звездного (№ 14 g). Плутарх (Agis. 9) говорит о культе супруги царя Миноса, Пасифаи, на границе Мессении и Лаконики, а Павсаний (III, 26, 1) нашел там статуи Пасифаи и Гелиоса — солнца, и понял Пасифаю не как местное божество, но как Селену — Луну. Можно предполагать, что Зевс преследует Европу в виде солнечного быка, а Бритомартис (Критская Артемида) погружается в море в виде луны, избегая Миноса — солнца. В Кноссе были

ритауальные танцы, изображавшие брак Зевса и Геры не только в виде быка и коровы, но также и в виде солнца и луны. Там же (Diod. V, 72) заключали кносскую царицу в деревянную корову для символизации ее брака с быком — солнцем. Подобный обычай известен в Египте (Herod. II, 129), где такую деревянную корову выносили на свет солнца. В Микенах были найдены серебряные головы коров с золотыми рогами и золотой розеткой между рогами, символизирующими солнце и его лучи.

Минотавр, сын солнечного быка и лунной царевны, носил имя Астерия Звездного. Европа и Бритомартис — Диктинна, любимая Миносом, в представлениях древних связывались с луной. Здесь можно видеть влияние Финикии.

Мать Европы Телефасса носила эпитеты «широкосветящая» или Аргиопа — «широкоглазая» (Hyg. Fab. 6, 178, 179). Тот и другой, возможно, эпитеты луны. Европу (Eyrōpē) сравнивали (Рошер) с Eyryphaessa, матерью Селены. Селена, между прочим, тоже едет наподобие Европы на быках. Окружение Зевса близко не только к небу, но и к земле, к ее вегетативным функциям. Так, Европа близка к земле через своего супруга Зевса Додонского, которого представляли в виде дуба. Значит, Европа, в сущности, та же земля, Мать-Земля, соответствующий критский эквивалент греческой Матери-Земли. Это вполне гармонирует с тем, что Зевс тут — небо. Европа в связи со своей близостью к земле также имеет и чисто вегетативное значение. На одном белом килике (бокал) эгинского храма Афины Европа сидит на спине быка, держится одной рукой за рог и в другой руке держит цветок, который исследователи считают символом плодородия. С Европой связана и другая вегетативная символика: ее бракосочетание с Зевсом под зеленым платаном, изображение ее (на монетах) сидящей на иве; Гелике-Ива была кормилицей Зевса на Иде. Греческие художники изображают Европу (краснофигурные амфоры) на быке с плетеными из ивы корзинами. Найдено довольно много монет, на которых имеется изображение Европы-Ивы.

Гера (супруга Зевса) также близка к Земле. Она носила имя Европы и (Hesych. «Европия-Гера») на известной стадии была мало от нее отличаема. Об этом свидетельствует изображение на одной монете Европы, сидящей на иве, с венком на голове и со скипетром, кончавшимся кукушкой (атрибуты Геры). Характерно, что на другой стороне этой монеты изображен бык, за которым летит овод (может быть, тот самый, который преследовал Ио, и который, как говорит Кук (I, 532), есть «эманация самого Зевса». В Гортине был праздник «титиры» в честь брака Зевса — неба с Европой — землей.

Все эти данные (их число можно было бы легко увеличить) с несомненностью указывают на тот факт, что и сам критский

Зевс и Европа, Минос, Пасифая, Минотавр, Лабиринт в процессе развития мифа получали космическое значение (ср. также и отождествление Зевса с днем в № 13b).

4. Критский полисинтетизм. Астерий. В заключение рассмотрения основных сторон критской мифологии Зевса необходимо отметить еще одну, которая отличается своим синтетизмом и совмещением разнородных и логически плохо совмещаемых элементов. Это — мифы об Астерии и Талосе. Тут мы имеем стадию самого настоящего антропоморфизма, который в этих мифах принимает и старинные тератоморфические формы, но по своему содержанию это чисто человеческие истории. В то же время эти мифы включают в себя прежние хтонические элементы, дорастающие здесь до небесной, солнечно-звездной мифологии.

Имя Астерия (источники пишут то Asterios, то Asterion) прежде всего связывается с самим Зевсом. В качестве отца Миноса и супруга Европы фигурирует на Крите именно Зевс Астерий, т. е. Зевс Звездный (№ 14a). Однако сказание делает смертным мужем Европы (после Зевса) тоже Астерия, который тут является уже сыном Тактама, внуком Дора (этот Дор, мифический родоначальник племени дорийцев по Диодору (№ 31), вторгся на Крит вместе с пеласгами и эолийцами). Неоднократны упоминания об Астерии в поэме Нонна о Дионисе (№ 14e, f). Аполлодор (III, 1, 2, № 14a), ссылаясь на историка Асклепиада сообщает, что Астерий имел дочь Криту, и эта Крита была женой Миноса (вместо Пасифаи). Он или имеет сыновей, Милета и Кадма, или бездетен (Apollod. III, 3, 1, № 14a). По Нонну (XIII, 222 и сл., XL, 285 и сл.), он ведет критское войско в походе Диониса в Индию, и там его ранят. У Ликофрона (14d) он трактуется как сын Миносова полководца Тавра.

Если объединить в одно целое все эти разбросанные материалы об Астерии, то станет совершенно ясным, что здесь мы имеем дело с какой-то героической ипостасью Зевса, дошедшей не только до полного антропоморфизма, но даже и до забвения всякого его божественного происхождения, так что о тождестве соответствующего героя с Зевсом говорит только его имя — «Звездный».

5. Талос. а) Такой же интересный конгломерат разновременных мифологических форм находим и в критских сказаниях о Талосе. На Крите был известен и Зевс Талейский (№ 15a). Гесихий (№ 15a) прямо истолковывает: «Талей — Зевс на Крите». То же самое говорят критские надписи. Жители Дрероса, города в восточном Крите, поклонялись разным божествам, в том числе и Зевсу Талею, и Гелиосу (надписи). В городе Олусе было святилище Зевсу Талею. Может быть, ему же поклонялись и на Иде, так как у ее подножия была найдена надпись, указывающая

на связь с Талейской вершиной, где также почитался Зевс. В Лаконике высшая точка Тайгета называлась Талетон и была посвящена солнцу с жертвоприношением лошадей (Paus. III, 20, 4). Есть лаконская надпись «Зевсу Талетиту, Авксесии и Дамойе» (последние две — богини плодородия, с ними и сочетался Зевс (мотив плодородия). В связи с этим Узенер сближает имя Талоса с греческим глаголом thallō — «цвету». Такая этимология является возможной. Зевс на Крите почитался, следовательно, и под именем Талея или Талейского. Это был один из многочисленных образов общекритского хтонического Зевса (на его хтонизм, возможно, указывает сталактитовая пещера на северном отроге Иды), известная под тем же названием. Это — какой-то хтонический демон, может быть, занесенный с востока, наподобие Зевсовой супруги Европы, страшный и кровожадный, требующий себе человеческих жертв и представляющий собой типичное для раннего хтонизма отождествление плодородного и смертоносного начала. К этому необходимо прибавить еще и неясное указание источников на бычачью природу Талоса (№ 15b); а также и на некоторые несомненные, но по смыслу своему неясные птичьи (№ 17g) и змеиные (№ 17b) рудименты в этом образе. Этот Талос, как и вообще Зевс, доходит до космического завершения хтонизма и даже трактуется как солнце (№ 15a), сохраняя в то же самое время и рудименты из животного мира.

б) Но, с другой стороны, оказывается, что Талос вовсе не стихийно-демоническое начало, а некоторого рода герой, правда, близкий к образу чудовища, гиганта (№ 15c) или великана. Один из вариантов (№ 15b) гласит, что он принадлежит еще к медному поколению людей, будучи, таким образом, медным и живым одновременно наподобие того пса, с которым вместе он был приставлен Зевсом к Европе и ее пещере после бракосочетания Зевса с Европой. На ступени антропоморфизма миф о Талосе стал быстро эволюционировать в направлении придания ему чисто человеческих и прежде всего полубожественных черт. Имелось сообщение (№ 15d) о том, что он является отцом самого Гефеста (Мальтен, впрочем, полагает, что вместо «Гефест» в этом тексте надо читать «Фест», так что здесь речь идет о Талосе как отце Феста, эпониме основанного им города), или о том, что Талос — брат Миноса и Радаманта (№ 15f), т. е. сын Зевса. В дальнейшем этот полубожественный антропоморфизм переходит в самый настоящий героизм. Имеется и один (весьма сомнительный) текст о Талосе как сыне морской богини Эвриномы и Адониса (Serv. Verg. Ecl. X, 18).

На монетах из Феста (IV в. до н. э.) Талос изображается в виде крылатого человека с камнем в руках, а на обратной стороне монеты — разъяренный бык, на других же монетах на обратной

стороне — гончая собака. Эти монеты можно сравнить с кносскими, где изображен Минотавр (тоже одна из ипостасей Критского Зевса) тоже с огромным камнем в руке. Иногда эти камни понимают как звезды или солнце. Мифы рассказывают, что Талос становится помощником Миноса, что Талоса сделал небесный художник Гефест и подарил его Миносу (№ 15b и др.). Миноса он охраняет не только на Крите, но и в Сардинии, где он уничтожает его противников то с помощью огня, то прижимая их к своей груди (№ 16b, c, f, g).

в) Представляет интересную подробность указание некоторых источников на то, что умерщвляемые Талосом люди смеялись особым смехом, который получил название «сардонического» или, как пишут источники, «сарданского». Обстоятельные разъяснения по поводу этого смеха дает платоновский схолиаст и Свида (№ 16b, c) со ссылками на историков Тимея, Демона, Клитарха и Таррея, а также на известного поэта Симонида.

Древние исследователи, а из новых Велькер, производят название sardonios от греческого глагола sairō, указывающего на смех с искривленными губами, не соответствующий внутреннему настроению человека. Другие античные авторы производили это название от острова Сардиния, где будто бы было особого рода растение, вызывающее у людей в результате отравления конвульсии и смех. Собственно эти непроизвольные конвульсии на лице и производили впечатление смеха. Наряду с этим ряд источников толкует «сарданский» смех как саркастический, злобный, иронический (материалы по этому смеху приведены у нас под № 16). О связи этого сардонического смеха с мифом о Талосе, говорит, по-видимому, гомеровский схолиаст (№ 16a). Интересные материалы приводятся в исследовании Л. Мерклина (L.Merklin, D. Talossage u. d. sardonische Lachen. Mèmoires de l'academie des sciences de St. Petersburg, Mèmoires des savants étrangers, 1854, VII, стр. 74). «Сарданский» смех был поговоркой, подобно тому как в древности говорили о смехе ионийском, хиосском и тиринфском. Полного разъяснения существа сарданского смеха в связи с мифом о Талосе пока еще в науке не имеется.

г) К чисто героической разработке мифа о Талосе относится также одно глухое упоминание (№ 15e) о нем как о сыне Энопиона (а Энопион — сын Диониса и основатель виноделия) в связи с распространением культуры винограда (ср. FHG II, 50, frg. 13). Сюда же надо отнести сообщения некоторых источников о любви Талоса к Радаманту (№ 15) и о каком-то сыне Талоса Левке.

Возможно, дальнейшим шагом в развитии антропоморфизма мифа о Талосе является известное очень странное указание. Именно, в одном мифе говорится о единственной вене в теле

Талоса, которая шла от шеи до пяток и оканчивалась медным гвоздем. Это может быть, по мнению Блюмнера, указание на известный технический прием полого литья (Blummner, Technol. u. Terminol. d. Gew., 1877, IV, 285, 325), т. е. является определенным отражением известной стадии металлообрабатывающей промышленности. В статуе, сделанной из глины и покрытой воском, проделывали отверстие в пятке для последующего истекания воска и глины из статуи, заменяемых расплавленной медью. Выдергивание гвоздя из окончания вены могло означать и истечение крови, т. е. смерть Талоса.

С другой стороны, Симонид (frg. 202 A), по свидетельству Фотия (Phot. Lex. 11, 146—147), говорит, что «сделанный Гефестом Талос, будучи медным и прыгая в огонь, уничтожал сардинцев, не желавших переходить к Миносу, причем он прижимал их к груди, а они осклабливались». Этот непонятный прыжок Талоса в огонь, о котором так невразумительно говорит Симонид также и в другом месте (№ 16с), может быть, есть не что иное, как погружение предварительно сделанной из глины и воска формы статуи в огненную яму для отделения и замены последних медью. Симонид, возможно, указывает на тот момент, когда Талос впервые оформляется как готовая медная статуя. Другие источники объясняют этот прыжок Талоса в огонь его желанием раскалиться для лучшей расправы с врагами.

д) Наконец, антропоморфизм мифологии о Талосе отражает развитие техники в афинской разработке этого мифа.

Афинский миф о Талосе подчеркивает его изобретательство. Он — изобретатель циркуля, пилы и гончарного круга (17a, b, d, g). На Крите гончарный круг появился еще во втором раннеминойском периоде. Впервые он упоминается в «Илиаде» (Il. XVIII, 600). Может быть, изобретение гончарного круга связывалось как-нибудь с солнечностью Талоса, и сам этот круг, может быть, есть отражение представления о солнечном диске. То, что Сервий называет Циркулем (Circinus) самого Талоса (№ 17f), тоже очень характерно. Далее, изобретенную Талосом пилу римские авторы (№ 17d, f, g) считают копией рыбьего хребта, а греки — копией змеиной челюсти (№ 17a, b). У афинян Талос както связан со змеей. В мифе у Диодора (№ 17b) Дедал сбрасывает в яму своего родственника, говоря, что он засыпает (catachōnnymi), погребает змею. Значение сходного глагола (catachōneyō) может служить указанием на то, что он выливает расплавленный металл в форму змеи. Кроме того, эта «змея» или этот «мальчик», соперник Дедала по ремеслу, есть не что иное, как именно Талос (№ 17a—g). На помпейской стенной живописи изображается Дедал и умирающий Талос (объяснение у Pauly-Wissowa IV, 2006). Связь Талоса со змеей еще подтверждается наименованием

его Калосом; calos же по-гречески «веревка»; веревкой на севере Индии иносказательно называют именно змею (Фрезер). Латинские авторы рассказывают, кроме того, что мальчик, сброшенный Дедалом, еще в воздухе был превращен в куропатку (№ 17g). Талоса (Ср. Lact. Plac. VIII, 3) часто называют Пердиксом (perdix — «куропатка») (№ 17d—f). По Аполлодору (№ 17а и Epit. III, 15, 9), мать Талоса — Пердика, а у Свиды (Suid. Perdicos hieron) Пердика — мать Калоса. По дороге из театра к Акрополю была могила Талоса, или Калоса (№17 к). Об этом пишет Павсаний (I, 21, 4). Вероятно, тут была и могила и святилище:

«Если итти по афинским улицам от театра в Акрополь, то встречается могила Калоса. Этого Калоса, сына своей сестры и своего ученика по искусству, убил Дедал и потому должен был спасаться бегством на Крит...»

Миф о Талосе, превращенном Афиной в куропатку, был очень популярен уже в перикловских Афинах. Когда при построении акрополя один раб упал с постройки, то явившаяся Периклу во сне Афина советовала лечить его «травой куропатки», после чего раб выздоровел и была вылита его статуя (Plut. Pericl. 13, и Plin. Nat. hist. XXII, 43 и XXIV, 81). О связи же между этой травой и Талосом, превращенном в куропатку, найдем у Овидия (Met. VIII, 236, № 17g). Может быть, эту связь следует понимать в том смысле, что куропатки отличаются плодовитостью и посвящаются Афродите (а Талос связан тоже с приносящим плодородие солнцем).

Таким образом, афинские мифы о Талосе делают его не только человеком, но и талантливым художником, изобретателем ряда важных инструментов и приспособлений и даже соперником Дедала. Последнего вся Греция считала изобретателем вообще всякого изобразительного искусства и художественной промышленности. Это уже крайнее развитие антропоморфизма, далеко выходящее за пределы мифологии. Здесь уже история реальной человеческой техники. Наряду с этим необходимо отметить, что даже и на этой ступени миф о Талосе все еще продолжал сохранять былые хтонические черты, каким-то образом связывая Талоса то с мифологией змеи, то с мифологией птиц.

Однако отраженная в одних мифах изобретательская деятельность Талоса не находит подтверждения в других источниках. Критий (Athen I, 28) говорит о первом появлении гончарного дела у афинян без всякого упоминания о Талосе. Плиний (Plin. Nat. hist. VII, 198) и схолиаст к Пиндару (Schol. Pind. Ol. XIII, 27) приписывают изобретение гончарного круга Гипербию Коринфскому или Анахарсису скифскому (Plin. ibid Diog. L.I, 105, и Suid. Anacharsis).

Наконец, мифы гласили и о смерти Талоса. Пользуясь (отчасти) материалами Кука, здесь можно различать четыре варианта. По одному варианту (№ 18), после прибытия аргонавтов на Крит Медея навела на Талоса безумие; по другому (№ 15b), она, пообещав ему бессмертие, извлекла у него тот медный гвоздь, который замыкал его единственную вену; по третьему (№ 15b), знаменитый стрелок Поянт попал стрелой ему в пятку (ср. Агафаргид Geogr. Gr. Min. I, 115 ap. Phot. 443b, 24: «Он сохранял свою одушевленную жизнь в пятке»); по четвертому варианту (№ 18), после прибытия аргонавтов на Крит Талос сам задел пяткой об острый камень. У Фуртвенглера (Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, I, 196—203, Pls. 38—39) интересная и богато разработанная картина гибели Талоса в связи с прибытием аргонавтов на Крит. Здесь Поллукс спрыгивает с лошади, держит Талоса за правую руку, а левой хватает под мышки; Кастор на лошади преграждает дорогу Талосу; Медея рядом держит корзину с травами. Несмотря на обилие вариантов рассказа о гибели Талоса, в этих мифах много неясного (неясно, как Медея отравляла Талоса, куда делась его медная сила, где и в каком месте произошла самая его смерть — на корабле, на берегу или на воде, и др.). Единственный пространный рассказ о гибели Талоса находим у Аполлония Родосского (№ 18). Этот миф о смерти Талоса имеет историческое значение: он указывает на конец старой мифологии хтонических чудовищ и великанов.

Миф о Талосе в его историческом развитии, с учетом всех мелких вариантов дает яркую картину тысячелетней эволюции критской мифологии Зевса от грубого вещественного и животного хтонизма до героических и пластических форм, притом с переходом в область истории человеческой техники и искусства.

Тексты к III разделу № 10—18

Двойной топор — древнейший символ Критского Зевса

10. a) Kyramides (F. de Mely, Comptes rendus des inscripsions et belles-lettres, Par., 1904, 340 и сл.)

Двойной топор в гимне к виноградной лозе в гностической магически-медицинской компиляции V в. н. э. (плохо сохранившейся и допускающей разные интерпретации).

Белый виноград обладает как прочими космическими энергиями, так и благодатнейшими в том смысле, что люди не только остаются трезвыми в питии, но и имеют радостное настроение духа. До сих пор таким образом говорит Киран. Однако начиная с указанного пункта, имеется разногласие между обоими авторами. А именно: Гарпократион говорит следующим образом. «О, блаженное растение, водитель богов, властвующее над землей, небом и воздухом, разрешающее ум лозоносным вожделением — так, чтобы освобождать всякую песнь, творящее сон, некий врачеватель не словом, не телом [может быть, вместо sōmati надо читать pōmati «питием»]! Никто

не возможет против тебя, но ты изобличаешь то, что в душах смертных скрыто обладает таинственными мыслями [mysticous phrenas], содержа в себе неизреченный виноградник [текст сомнительный]. Ты все можешь выявить, что возникает благодаря только письменам или [особого рода] снадобьям или то, что скрывается под ножом или топором». (Кук II, 613, 1, понимает тут скрытый смысл ножа или двойного топора.)

b) Anthol. Pal. XV, 22.

Стихотворение Симмия Родосского «Топор» написано в честь топора, при помощи которого фокеец Эпей соорудил знаменитого деревянного коня под Троей. Он изображает комбинацией своих строк фигуру двойного топора; читаемый в порядке цифр, поставленных слева, он принимает форму простого топора.

1. Мужественный богине Афине соорудил в качестве дара фокеянин в благодарность за ее мощную мудрость,
3. Тогда, когда он поверг в прах священный город с помощью огнедышащей Керы,
5. Не числясь среди передовых бойцов ахейцев,
7. Теперь стал на гомеровский путь,
9. Трижды блаженный, которого ты душой —
11. Он счастьем
12. Всегда дышит —
10. Милостивая, со всех сторон окружаешь
8. Когда благодатью, чистая многосоветная Паллада
6. Но от чистых источников доставлял им влагу, бесславный,
4. Ниспроверг с трона отягченных золотом вождей дарданцев,
2. Эпей принес топор, который некогда разрушил высоту богосозданных башен.

Бык — древнейший символ Критского Зевса

11. PLG. Carm. Popul. 5, Иван. (обрядовая песнь элейских женщин Дионису-быку, отзвук древней мифологии Зевса-быка).

Герой Дионис, примчись к нам
Во храм с харитами
На Элейский пречистый
Жертвенник!
Ярым быком накати к нам,
Бык достохвальный!
Бык достохвальный!

Зевс — дарователь законов критскому царю Миносу

12. a) Hom. Od. XIX, 178, Верес. (о нисхождении Миноса в пещеру к Зевсу за получением законов — свидетельство связи Критского Зевса с человеческим законодательством).

Кнос — между всех городов величайший на Крите. Царил в нем
Девятилетьями мудрый Минос, собеседник Зевеса.

b) Plat. Legg. I, 624 B — 625 A, Егун.

Афинянин. Неужели ты утверждаешь, согласно Гомеру, что Минос каждые девять лет отправлялся для бесед к своему отцу и, сообразно его откровениям, устанавливал законы для ваших государств?

c) Strab. XVI, 2, 38, Мищ.

Как говорит Платон, Минос через каждые девять лет входил в пещеру Зевса, получал там распоряжения, которые и приносил людям. Ср. X, 4, 19.

d) Diod. V, 78, 3.

Минос дал критянам немало и законов, делая вид, что он их получил у своего отца Зевса, встречаясь с ним для бесед в какой-то пещере.

e) Dion. Hal. Ant. Rom. II, 61. (нисхождение Миноса в Диктейскую пещеру).

Минос говорил, что в этом он стал собеседником Зевса, восходя на Диктейскую гору, на которой, по мифам у критян, Зевс был, еще будучи новорожденным, воспитан куретами. Посещая эту священную пещеру, Минос составлял законы и доставлял их людям. Те законы, которые он объявлял, он получал от Зевса.

f) Paus. III, 2, 4, Кондр.

Критяне же считают, что эти законы для них установлены Миносом и что Минос обдумывал эти законы не без участия бога. Мне кажется, что и Гомер намекает на такое законодательство Миноса в следующих стихах Одиссеи, XIX, 178 (см. № 12a).

g) Val. Max. 12.

Минос, царь критский, имел обыкновение каждый девятый год удаляться в некую древнейшую и освященную старинной религией пещеру и в ней пребывал, чтобы испросить передаваемые ему законы от Юпитера, от которого он вел свое происхождение.

h) Ps.-Plat. Min. 319b—321b, Карп.

«Так вот и о Миносе, как его восхваляют Гомер и Гесиод, я скажу тебе для того, чтобы ты, будучи человеком и от человека, не грешил словом против героя, Зевсова сына. Гомер, говоря о Крите, что на нем много людей и девяносто городов, прибавляет [Od. XIX, 178сл.]

Есть у них город такой многолюдный Кносс, где Минос был
Каждый девятый год — собеседник великого Зевса.

Эта похвала Гомера Миносу при всей своей краткости такова, какой Гомер не высказал ни одному герою. Что Зевс — софист и что это искусство прекрасно, явно как из многих других мест, так и отсюда. Здесь говорится, что Минос каждый девятый год имел словесные беседы с Зевсом и ходил к нему учиться, так как бы Зевс был действительно софист. Что такого преимущества — быть учеником Зевсовым — Гомер не дает ни одному из героев, кроме Миноса, — в этом чрезвычайная похвала Миносу. Да и в Одиссее [Od. XI, 568 и сл.] он изображает сидящим и держащим золотой жезл не Радаманта, а Миноса. О Радаманте же ни здесь, ни в других местах не говорится, чтобы он судил, или общался с Зевсом. Потому-то я и говорю, что Миноса Гомер славит более всех; ибо более той славы, как, будучи сыном Зевса, одному учиться у Зевса, не может быть...

На Крите же к числу законов, постановленных Миносом, принадлежит один такой: не пить друг с другом до опьянения. Но явно, что Минос узаконил для своих граждан то, что сам почитал хорошим; ибо, вероятно, не мог он, подобно людям ничтожным, полагать одно, а делать другое, его мнению противное. Так это общение его с Зевсом, как я говорю, было словесным наставлением в добродетели. Потому-то дал он своим гражданам такие законы, по которым и Крит во все время благоденствует, а затем благоденствует и Лакедемон — с той поры, как стал пользоваться теми законами, имеющими силу божественных. А Радамант, хотя был тоже доблестный человек, потому что воспитан Миносом, однакож изучил не все царское искусство, а только одну служебную его часть о том, как распоряжаться в судах. Оттого-то и вышел из него добрый судья. И Минос пользовался им как стражем законов в своей столице, а как стражем их по всему Криту пользовался Талосом; так что Талос три раза в год объезжал все селения и охранял в них законы, которые возил начертанными на медных досках, отчего и прозван был медным».

Близкое к этому сказал о Миносе и Гесиод [frg. 103, Rz.]; упомянув его имя, он говорит:

Он самый царственный был из всех правителей смертных
И владел большинством человеков, окрест живущих.
С зевсовым скиптром в руках он царствует над городами.

Друг. Отчего же, Сократ, распространилась эта молва о Миносе, как о человеке необразованном и тяжелом?

Сокр. Да отчего и ты, почтеннейший, если будешь благоразумен, и всякий другой, кто заботится о сохранении доброго своего имени, остережетесь, как бы не возбудить неприязненного к себе чувства в ком-либо из поэтов? Ведь поэты имеют сильное влияние на общее мнение о людях — в ту и другую сторону, когда то хвалят их, то обвиняют. А в этом именно отношении и погрешил Минос, решившись воевать с нашим городом, где много как другой мудрости, так и различных поэтов, во всяком роде, — и в трагедии. Трагедия здесь издревле, и началась не только, как думают, от Фесписа или Фриниха, но, если хочешь узнать, найдешь, что она древнейшее изобретение этого города. А трагедия есть вид поэзии, который наиболее восторгает народ и увлекает души. Так ею-то мы усиливаемся мстить Миносу за то, что он заставил нас платить ту дань. В этом-то и погрешил Минос, что возбудил наше негодование, и вот отчего, как ты спрашиваешь, прослыл у нас злым человеком. А что он был добр и законен, о чем мы и прежде говорили, был добрым законником, — важнейшим доказательством этому служит то, что его законы остаются неизменны, так как он действительно открыл истину в том, что̀ относится до благоустройства города.

Зевс и его связь с животным и космическим миром

13. a) Anecd. Bekk. 344, 10 (Зевс, бык, солнце).

Адиунский (Adioynios) бык — так критяне называют солнце. Они утверждают, что солнце указывает дорогу при перемене местожительства в образе быка.

Ael. De nat. an. XII, 34.

Фригийцы, когда у них кто-нибудь убивал пашущего быка, наказывали его смертью.

Nicol. Damasc. frg. 123 (FHG III, 461) — то же самое.

Varr. De re. rust. II, 5, 4 — та же мысль.

Plin. Nat. hist. VII, 209.

Прометей первый убил быка.

b) Macrob. Sat. I, 15, 14.

Критяне называют день Зевсом.

c) Serv. Verg. Ecl. VI, 60 (на месте брака Зевса и Европы — стада Гелиоса).

...У Гортины, города Крита, где были некогда стада Солнца...

d) Ps.-Erat. Catast. 14 (связь критского быка с небом).

Он, говорят, был помещен среди звезд ввиду того, что привез Европу из Финикии на Крит по морю, как о том рассказывает Еврипид во «Фриксе» [frg. 820]. За это дело он особенно замечательно был почтен Зевсом. Другие, наоборот, говорят, что телец есть воспроизведение Ио и что ради нее он был почтен Зевсом...

Ср. Nonn. I, 355—361.

e) Ps.-Erat. Catast. 33, Радц. (связь критского пса с небом).

«Про него рассказывают, что это — тот самый, который был дан в качестве стража Европе вместе с змеем [таково чтение рукописей — dracontos; поправка Коппа — acontos — «дротиком», совершенно не обязательна]. Того и другого взял себе Минос, а впоследствии, когда исцелен был

от болезни Прокридой, он подарил этого пса ей; спустя же некоторое время Кефал в качестве мужа Прокриды завладел обоими ими. Он пришел в Фивы с этим псом на охоту за лисицей, о которой было пророчество, что никому ее нельзя убить. Не зная, что тут поделать, Зевс обратил лисицу в камень, а пса вознес к звездам, признав его достойным этого».

Зевс Астерий Минотавр

14. a) Аполлодор, Диодор, схол. к Гом. об Астерии см. ниже, № 29, 31 (основные сведения об Астерии).

b) Tzetz. Chil. I, 473 (Зевс Звездный).

Критянин Минос был сыном Зевса Астерия [Звездного].

c). Tzetz. Antehom. 99—101.

Эти приявши дары блестящие [от Париса], сам Менелай царь
Отплыл на Крит для того, чтобы жертву пращуру Зевсу
Там принести, что был Астерий критским владыкой.

d) Lycophr. 1301 (эвгемеристическое понимание Астерия как полководца при Миносе).

...Астер, полководец Крита...

Schol. к этому месту:

Астер, которого некоторые называют Астерием, царь Крита, взявший Европу [в жены]...

e) Nonn. I, 354 и сл.

Астериону оставил, супругу с премногим богатством, Зевс (Европу) супруг...

Nonn. II, 693—695.

....Киприды
Брачными узами с вашей родней сочетал
Астерион, диктейский вождь Корибантов.

f) Nonn. 292—252 (более подробная биография Астерия).

XIII, 546 (о сыновьях Астерия Милете и Кавне, сопровождающих своего отца, Дионисова полководца, в Индию).

XXXV, 381—391 (о ранении Астерия — слова Диониса, стремящегося помочь Астерию).

XXXVII, 47 (Астерий около трупа Офельта, 81—84, 92, возлияние и пр. на могиле Офельта).

XXXVII, 722—753 (состязание Астерия с Гименеем, а потом с Эаком).

X, 285—291 (поселение Астерия в «Скифии» около «Медведей» в уединении, вдали от Миноса и Пасифаи).

g) Paus. II, 31, 1, Кондр. (Минотавр Звездный).

На площади Трезена находится храм со статуей Артемиды Спасительницы. Говорят, что его соорудил Тезей и назвал богиню Спасительницей, после того как он, победив Астериона, сына Миноса, вернулся с Крита. Этот подвиг считается для него самым замечательным из всех, им совершенных, не столько потому, как мне лично кажется, что Астерион превосходил храбростью всех противников, убитых Тезеем, сколько потому, что, сумев найти выход из Лабиринта и незаметно бежать после такого совершенного им подвига, Тезей доказал вполне убедительно, что, руководимый лишь божьим промыслом, спасся и он сам, и его сотоварищи.

Талос — медный гигант на Крите

15. a) Hesych. Talaios. Талей — Зевс на Крите (Таллей).

Hesych. Talos. Талос — солнце.

b) Apollod. I, 9, 26, 3—5 (общее значение Талоса).

Когда они двинулись отсюда [аргонавты после феаков], им воспрепятствовал приблизиться к Криту Талос. Об этом последнем одни говорили, что он принадлежит медному поколению; другие же — что он был подарен Гефестом Миносу. По одним он — медный человек, а по другим он — бык. Он имел единственную вену, которая тянулась от шеи до пяток, причем конец этой жилы был заперт медным гвоздем. Этот Талос охранял остров, обегая его кругом три раза в день. Потому и на этот раз, завидя приближающийся к острову корабль Арго, он начал бросать в него камни. Он умер, будучи обманут Медеей, как некоторые утверждают, от безумия, наведенного на него Медеей при помощи какого-то зелья, а по мнению других, — после обещания ему Медеей бессмертия и извлечения ею у него упомянутого выше гвоздя, когда из него вытек весь его ихор [то, что у бессмертных заменяет кровь]. Некоторые же говорят, что он скончался после того как Пеант [знаменитый стрелок] попал ему стрелой в пятку.

c) Orph. Argon. 1350—1352. (Талос — «медный трижды гигант»).

Бедствия, что претерпели на Крите мы, вечно страдальцы,
Медного трижды гиганта (Trisgiganta), грозившего нам
по прибытьи.
Он не давал войти минийцам в гавани Крита.
Catull. LV, 93.
...Даже если я представляюсь тем охранителем Крита...
Luc. Philops. 19.
...Талос был медным обходчиком Крита.

Ср. Luc. De salt. 49 (о Талосе, медном страже, обходившем Крит).

d). Paus. VIII, 53, 5, Кондр. (Талос — сын Крита, отец Гефеста).

А Кинефон в своих песнях сказал, будто Радамант был сыном Гефеста, Гефест — Талоса, а Талос был сыном Крита. Но легенды у эллинов во многих случаях бывают противоречивы, а особенно в вопросах генеалогии.

e) Paus. VII, 4, 9, Кондр. (сын Энопиона, т. е. сын Вина, и другие его сыновья, имеющие отношение к культуре винограда).

С течением времени к Хиосу пристал со своими кораблями Энопион в сопровождении своих сыновей: Талоса, Эванфа, Мелана, Салага и Афаманта.

f) Schol. Plat. Legg. 624 b (к словам Платона: «...брат Миноса — Радамант»).

Был и третий их брат, Талос, который, как говорили, охранял остров Крит, обходя его вооруженным.

g) Ibyc. ap. Athen. XIII p. 603 d.

Ивик [frg. 32] говорит, что Талос был любовником справедливого Радаманта.

Талос и его хтонические черты. Сарданский смех

16 a). Hom. Od. XX, 302 (сарданская улыбка Одиссея).

...улыбнулся в душе Сардански (sardanion) резко.

Apoll. Lex. Hom. 140, 12.

Это — от ощеривания зубами (sesērenai).

Schol. к этому месту: «Ощерясь, саркастически (sarcasticon), деланно (epiplaston), через простое ощеривание губами, но не в смысле смеха».

Eustath. 1893, 5.

Это — ощеривание уголками губ при внутреннем уязвлении гневом или страданием.

Schol. Od. XX, 302.

Говорят, что Гефестотевктон [созданный Гефестом], данный Зевсом Европе в качестве стража, особенным образом карал нападавших на Крит.

А именно, он прыгал в огонь и, раскаляясь, душил их в своих объятиях, в то время как они, сгорая, ощеривались на него. Некоторые говорят, что на острове Сардинии растет такой сельдерей, поевши которого чужестранцы гибнут, ощерившись с конвульсиями. Тимей же говорит, что состарившихся родителей вели к яме и сбрасывали в нее, а они, умирая, смеялись как бы от блаженства. Другие же — еще иначе. [Скорее же здесь надо иметь в виду притворный смех в момент издевательства с раскрыванием губ вовнутрь от ощеривания].

Hom. Il. XV, 102, Гнед. (пример на серданский смех у Геры на пиру богов, знающей о гневных настроениях Зевса).

...Она ж улыбалась устами,
Но чело у нее между черных бровей не светлело.

Schol. к этому месту: «Этот смех называется сарданским, — когда кто-нибудь смеется не по внутреннему настроению».

Od. XX, 345—349, Жук. (другой гомеровский пример сарданского смеха, — по поводу слов Телемака о возможном браке Пенелопы).

Так говорил Телемах. В женихах несказанный Афина
Смех пробудила, их сердце смутив и рассудок расстроив.
Дико они хохотали и, лицами вдруг изменившись,
Ели сырое, кровавое мясо; глаза их слезами
Все затуманились; сердце их тяжкой заныло тоскою.

Ael. Var. hist. III, 40.

Сатиры — от слова sesērenai [«щериться»].

b) Schol. Plat. R. P. I, 337.

Как утверждает Тимей, жители Сардинии, когда у них стареют их родители и начинают думать, что те уже достаточно пожили, отводят их к тому месту, где намереваются их похоронить, и, вырывши там яму, сажают на ее краю тех, кто собирается умирать, а потом каждый из них поленом ударяет своего отца и сталкивает в яму. При этом старики радовались, что идут на смерть, как блаженные, и погибали со смехом и благодушием. Поэтому, когда случалось смеяться, но смех этот происходил в отношении не совсем благовидных предметов, то у греков и приводилась вышеупомянутая поговорка [Plat. R. P. 337а — «рассмеяться по-сардански», «сардонически»].

Клитарх же говорит, что финикийцы, и особенно карфагеняне, в целях почитания Кроноса, когда стремились достигнуть какого-нибудь важного предмета, давали обет в случае исполнения задуманного посвятить одного из мальчиков богу. Этого ребенка они и сжигали, в то время как медный Кронос стоял у них с руками, обращенными ладонями к медной жаровне. Когда пламя охватывало рот сжигаемого, то члены тела начинали содрогаться и рот оказывался раскрытым наподобие смеха, пока то, что было простерто на жаровне, не переходило в ничто. Отсюда этот ухмыляющийся (sesērota) смех и называется сарданским в тех случаях, когда люди умирают со смехом. Sairein [«ухмыляться», «щериться»] — это и значит раскрывать и растягивать рот.

Симонид же [ср. frg. 202А] говорит, что медный Талос, которого соорудил Гефест Миносу для охранения острова, будучи к тому же одушевленным, уничтожал преследуемых им через сожжение, на каковом основании, по его мнению, и получил свое название сарданский смех: от sesērenai [«ухмыляться», «щериться»]. Подобным же образом рассуждает и Софокл в «Дедале» (frg. 163).

Я слышал, говорит [далее] Таррей, рассказы туземцев о том, что в Сардинии произрастает некое растение, близкое к сельдерею, отведавши которое,

люди, с одной стороны, разражаются смехом, а с другой, начинают умирать от конвульсий. С этой точки зрения, такой смех нужно было бы называть сардинским, а не сарданским. Сюда, таким образом, не относится и гомеровское выражение, откуда, пожалуй, проистекает данная пословица: «Он [Одиссей] резко улыбнулся по-сардански (sardanian)... [Od. XX, 302], что означает смех в виде растянутых [только] самих губ до степени осклабления (sesērenai).

Ср. Schol. Plat. 926а о Симониде в тех же самых выражениях, что и в предыдущей схолии, но с добавлением:

Подобно этому и Софокл в «Дедале» [frg. 163].

c) Suid. Sardanios gelos.

Это — поговорка в отношении тех, кто смеется в момент своей собственной гибели. По Демону [FHG I, frg. 11], она передается потому, что жители Сардинии приносили в жертву Кроносу самых красивых пленников, а также стариков, перешедших 70-летний возраст, причем [жертвы] эти смеялись ради выражения своей мужской добродетели, т. е. мужества. Тимей [FHG I, frg. 28] же утверждает, что те в Сардинии, кто достаточно пожил, когда сыновья сталкивали их в то место, где их собирались хоронить, смеялись. Другие же (производят это выражение) от sesērenai [«ощериваться»], во время страдания. Другие же, а особенно Клитарх, рассказывают, что карфагеняне во время своих великих молений влагали ребенка в руки Кроносу, что сооружался медный Кронос с протянутыми вперед руками, под которым была жаровня, где затем и поджаривали [младенца], а от конвульсий рта этот последний, казалось, смеялся. Симонид же [frg. 202 A] говорит, что сделанный Гефестом Талос, будучи медным и прыгая в огонь, уничтожал сардинцев, не желавших переходить к Миносу, причем он прижимал их к груди, а они осклабливались. Силен же в IV книге о Сиракузах рассказывает, что в Сардинии была приятная зелень, похожая на сельдерей, после вкушения которой люди кусали себе губы и тело. Некоторые же имеют в виду смеющихся по поводу дурного. Так, об Одиссее Гомер говорит [следует приведенный выше текст XX, 302, а также о Гере, l. LXV, 102].

Suid. Sardanios goloo.

«Сарданский смех — притворство. Говорят, что зовется он от sesērenai [«ощеривания»] зубами».

d) Tzetz. Lycophr. 796.

Тимей говорит, что там приносили в жертву Кроносу стариков, достигших 70 лет, смеясь и ударяя их поленом и сталкивая их в открытую яму. Отсюда и стали говорить о сарданском смехе. Другие же говорят, что умирающие там старики улыбались не добровольно [разночтение — «добровольно»] по поводу своей нечеловеческой кончины [разночтение — «таинства»], на которую смотрели дети, — откуда-де и пошла поговорка о сарданском смехе.

На острове Сардинии произрастает растение, похожее на сельдерей, вкушая которое люди охватываются конвульсиями и смеются против воли и в таком виде умирают.

Paus. X, 17, 13, Кондр.

На острове [Сардинии] нет ядовитых растений, причиняющих смерть человеку, кроме одного, — его вредоносная зелень очень похожа на петрушку (сельдерей), и, говорят, что тот, кто ее съест, умирает от смеха. Поэтому Гомер [Од. XX, 300] и все последующие люди называют смех, никому не идущий на пользу, сардоническим. Преимущественно эта трава растет у источников, но воде она не передает своей ядовитости.

e) Verg. Ecl. VII, 41 (к мифу о сардинском растении).

«Трав сардонийских скорее считать меня будешь ты горше».

Serv. Verg. Ecl. VII, 41.

Сардонская трава растет в Сардинии. Эта трава, как говорит Саллюстий (Hist. II, 2), похожа на мелиссу [современное научное название melissa officinalis — «лимонная мята»]. Если ее съесть, то она сводит рты у людей от боли и приводит их к гибели, причем они в этот момент смеются. Отсюда поговорка о сарданском смехе.

Philarg. к этому же месту Ecl.

Сардинская трава, похожая на сельдерей, произрастает у берегов острова Сардинии. Если кто-нибудь ее съест, умирает от смеха.

f) Zenob. V, 85.

Симонид [frg. 202 A] говорит, что Талос перед отбытием на Крит жил в Сардинии и погубил многих из жителей этого острова, которые, умирая, ухмылялись, и что отсюда пошел сардонический смех. Жители Сардинии, будучи переселенцами из Карфагена, приносили в жертву Кроносу превысивших 70-летний возраст, в то время как они [приносимые жертвы] смеялись и улыбались друг другу, поскольку они считали постыдным плакать и причитать.

Талос, искусный мастер в Афинах, и Дедал

17. a) Apollod. III, 15, 9 (афинский Талос).

Дедал был лучшим архитектором и первым изобретателем статуй. Он бежал из Афин после того, как он столкнул с акрополя сына своей сестры [Пердики], своего ученика, из боязни, как бы тот не превзошел его своими природными способностями, поскольку тот, найдя змеиную челюсть, начал пилить ею тонкую дощечку [и тем положил начало употреблению пилы]. После обнаружения трупа Талоса Дедал был судим в ареопаге и после осуждения бежал к Миносу.

Ср. Tzetz. Chil. I, 494.

b) Diod. IV, 76, 4—77, 1.

Как известно, этот Дедал, будучи предметом удивления ввиду своей склонности к искусству, бежал из своего отечества после осуждения его за убийство по следующей причине. Появившийся у сестры Дедала сын Талос воспитывался у Дедала, будучи по возрасту мальчиком. Превосходя своего учителя своими природными способностями, он изобрел гончарное колесо. А натолкнувшись случайно на змеиную челюсть и пиливши ею небольшую деревяшку, он сделал подобие зубчатой формы этой челюсти. Благодаря именно этому он соорудил из железа пилу; и, начавши при ее помощи распиливать деревянные материалы вещей, он оказался изобретателем весьма полезного и большого орудия для строительного искусства. Точно так же, изобретя циркуль и некоторые другие технические приспособления, он достиг большой славы. Однако Дедал завидовал мальчику; и, полагая, что тот своей славой намного превзойдет учителя, коварным образом погубил мальчика. Когда же он его погребал и оказался захваченным на месте преступления, то на вопрос, кого он хоронит, он ответил, что засыпает змею. Можно, пожалуй, считать странным, что через то самое животное, через которое он замыслил устройство пилы, через него же произошло и опознание совершенного убийства. Он был обвинен и осужден членами ареопага за убийство. Сначала он бежал в один из аттических демов, жители которого были по его имени названы дедалидами; а после того он убежал на Крит и, ставши предметом удивления в своей славе в области искусства, он сделался другом царя Миноса.

c) Paus. VII, 4, 5—6, Кондр.

Дедал по своему происхождению был из Афин, царского рода так называемых Метионидов и был славен во всем свете столько за свое искусство,

сколько и вследствие своих блужданий и постигших его несчастий. Убив сына своей сестры и зная законы своей родины, он добровольно отправился в изгнание на Крит.

Ср. Paus. I, 26, 4. См. ниже i)

d) Hyg. Fab. 39.

Дедал, сын Эвпалама, который, как говорят, воспринял от Минервы мастерство, сбросил с крыши дома сына своей сестры, Пердикса, из-за зависти к его искусству, поскольку тот первый изобрел пилу. Ввиду этого преступления он удалился в изгнание из Афин на Крит к царю Миносу.

Hyg. Fab. 244.

Дедал, сын Эвпалама, убил сына своей сестры, Пердикса, из-за зависти к его искусству.

Hyg. Fab. 274.

Пердикс, сын сестры Дедала, изобрел циркуль и пилу из рыбьего хребта.

e) Serv. Verg. Georg. I, 143.

...как говорят, Пердикс, сын сестры Дедала изобрел циркуль и пилу.

Suid. Perdicos hieron.

Софокл в Камиках [frg. 300] говорит, что имя убитого Дедалом было Пердикс.

f) Serv. Verg. Aen. VI, 14.

...Этот Дедал, сын Эвпалама, известный в мастерстве, после убиения Пердикса, сына своей сестры, которого только одного он имел своим соперником в своем искусстве, — ибо тем была изобретена пила по образцу спинной кости рыбы и циркуль вследствие своего имени, поскольку он сам назывался Циркулем (Circinus), по мнению некоторых, или, как говорят, он изобрел орган (organum), — избегая ненависти бежал...

g) Ovid. Met. VIII, 236—259, Шерв.

Но увидала тогда, как несчастного сына останки
Скорбный отец хоронил, куропатка-болтунья из ямки
Крыльями бить начала, выражая кудахтаньем радость, —
Птица, — в то время одна из невиданной этой породы, —
Ставшая птицей едва, постоянный укор тебе, Дедал!
Судеб не зная, сестра ему поручила когда-то
Сына наукам учить, — двенадцать исполнилось только
Мальчику лет, и умом способен он был к обученью.
Как-то однажды, спинной хребет приметив у рыбы,
Взял он его образцом и нарезал на остром железе
Ряд непрерывных зубцов: открыл пилы примененье.
Первый единым узлом два железных конца съединил он,
Чтобы когда друг от друга они в расстоянии равном,
Часть стояла одна, другая же круг обводила.
Дедал завидовать стал; со священной твердыни Минервы
Сбросил питомца стремглав и солгал, что упал он. Но мальчик
Принят Палладою был, благосклонной к талантам, он в птицу
Был обращен и летал по воздуху, в перья одетый.
Сила, однако, ума, столь быстрого, в крылья и в лапы
Вся перешла; а прозванье при нем остается былое.
Все-таки в воздух взлететь куропатка высоко не может,
Гнезд не свивает себе на ветвях и в высоких вершинах;
Низко летает она и кладет по кустарникам яйца:
Все-то боится высот, о давнишнем падении помня.

h) Schol. Soph. O. C. 1320 (Талос — Калос).

...Талос, которого некоторые называют Калаосом

(Calaon), как повествуют Аристарх Тегейский и Филоктет; то же пишет и Гекатей Милетский.

i) Paus. I, 26, 4, Кондр.

Эндоп был родом афинянин, ученик Дедала, он последовал за ним на Крит, когда Дедал бежал туда вследствие убийства Калоса.

Anthol. Pal. XV, 26, 5—8. (из «Алтаря» Досиада. Прозаич. пер.)

...варительница мужей [Медея] сокрушила медночленного стража [Крита], которого искусно изготовил лишенный отца [от Геры до Зевса] двусупружный [муж Хариты и Афродиты] и сброшенный матерью [Гефест, сброшенный Герой с Олимпа].

Schol. Apoll. Rhod. 4, 1638.

Талос имел на пятке обтянутую кожицей трубку (syringa). Софокл [frg. 164] говорит в «Талосе» [Brunck в «Дедале»], что ему было предопределено умереть [от повреждения этой трубки].

k). Luc. Pisc. 42.

...И от могилы Талоса некоторые взбираются... [на акрополь].

Ср. Schol. к этому месту: «Талос был древним героем, погребенным в Акрополе».

18. Apoll. Rhod. IV, 1636—1688. Церет.

(Смерть Талоса от козней Медеи после прибытия аргонавтов к Криту.)

...А потом подойти они к Криту сбирались,
Что средь других островов ясно виден был в море.
Но не давал им Талос медяный, куски в них кидая
Крепкой скалы, к земле подойти, и, закинув причала,
Под защиту стать корабельной стоянки Диктейской.
В сонме полубогов он оставался из всех он последним,
Род от медного корня людей ведя ясенеродных.
И его сам Кронид охранять остров Крит дал Европе
С тем, чтобы трижды в день он стопой обходил его медной.
Медный был он и телом своим, и членами тела
И некрушимый. И лишь у лодыжки, внизу сухожилья,
Крови полная вена была, прикрытая тонкой
Кожицей и держа концы в себе жизни и смерти.
Сразу корабль от земли, нужде уступая, герои,
Полные страха, греблей назад оттолкнули поспешно.
Тут бы на горе свое они прочь от Крита отплыли,
Жаждой томясь большой и с ней вкупе от бедствий страдая,
Если бы им Медея, спешащим уйти, не сказала:
«Слушать меня! Лишь я, мнится мне, укротить в состояньи
Этого мужа, кто ни был бы он, хоть телом сплошь медным
Он обладает, раз век у него все ж предел свой имеет.
Здесь вы корабль держите спокойно вдали от полета
Глыб скалы, пока он не даст себя укротить мне...»
Молвила так. Они же корабль от бросков в отдаленье
Веслом отвели, в ожиданьи, какой план надумав
В дело она приведет. Она же ланиты складкой
Платья прикрыв пурпурной с обеих сторон, по настилу
Палубы тихо пошла, провел же ее, между лавок
Шедшую, сам Эзонид, взяв рукой ее за руку. Песней
Стала она чаровать Кер, снедающих душу, Аида,
Быстрых псов призывая к себе, что, по воздуху рея,
Всюду среди живущих себе пребыванье находят.
К ним, колени склонив, она трижды с песней припала,
Трижды с мольбой. Зло держа на душе, она взором враждебным

В Талоса медного очи впилась, их чаруя, и злобы
Гибельный яд вмиг в него влила и видений ужасных
Целый рой предпослала пред очи, кипя лютым гневом.
Отче Зевес, страх большой у меня поднимается в сердце
Всякий раз, как гибель не только болезням и ранам
Встречу идет, но когда кто-нибудь нам вредит издалека,
Так, хоть и медным он был, но Медеи волшебницы силам
Дал он себя укротить. Вниз кидая огромные камни,
Чтобы не дать героям вступить с кораблем вместе в гавань
Он задел, и притом пятой, острый камень, и сразу
Кровь потекла — ихор, — со свинцом жидким схожа. Недолго,
На крутой поднявшись утес, он на нем оставался.
Он стоял, как большая сосна на нагорной вершине:
Острым ее дровосеки уже топором подрубили,
Но не совсем, и, оставив, из чащи ушли, а средь ночи
Ветра сперва порывы ее раскачали, потом же
Рухает с корнем на землю она, — точно так же и Талос,
Стоя, сперва на ногах неистомных пока что качался,
Вслед же затем бездыханный упал в море с шумом огромным.

IV. МИСТЕРИАЛЬНАЯ РАЗРАБОТКА МИФА

К числу основных форм критской мифологии необходимо отнести то, что можно было бы назвать мистериальной разработкой мифа о Зевсе. Мы ниже (VII, п. 2 в.) приведем мнение Диодора Сицилийского о значении Крита для мистерий (таинств при отправлении культа). Это значение, действительно, было очень велико. Критская мифология отличается чрезвычайной первобытной непосредственностью, которой весьма мало коснулась гомеровская пластически-оформляющая рука. Эта непосредственность имела здесь характер не пластически-зрительный и художественный, но инстинктивно-жизненный и аффективно-биологический. Критский миф, не сдерживаемый никакой пластикой, с самого начала стремился перейти в мистерию.

1. Человеческие жертвы. а) Чтобы представить себе наглядно и конкретно этот мистериальный реализм, необходимо иметь в виду основную хтоническую особенность критской мифологии: полную нерасчлененность в ней божественного и земного, благодаря чему все земное приобщалось к божеству. Эту мистериальную мифологию Зевса прежде всего характеризовали человеческие (не говоря уже о животных) жертвоприношения. Впоследствии жертвоприношения теряли свой первобытный, дикий характер, ограничивались принесением в жертву животных; далее жизнь аскетическая, углубленно-мистически созерцательная стала пониматься как жертва. Все эти этапы можно легко проследить на критской мифологии Зевса.

б) Определенные указания на человеческие жертвоприношения в культовой практике Крита имеются в ряде источников. Об этом говорит Антиклеид (III в. до н. э.) у Климента Александрийского (№ 19а). Агафокл у Атенея (№ 19b), говоря об этом, употребляет такое же выражение («тайная жертва»), что и Павсаний (VIII, 38, 7), сообщающий о человеческих жертвах Зевсу Ликейскому. У Гомера (№ 19с) и у Еврипида (№ 19d) Минос на Крите является людоедом, а его племянник Идоменей приносит Зевсу своего сына в жертву в благодарность за возвращение домой из-под Трои (№ 19е). Человеческие жертвоприношения в культе Зевса совершались и на Кипре в Амафунте, где Зевс именовался Гостеприимным. Об этом читаем выразительные строки у Овидия (№ 19g).

Наконец, поскольку критский Зевс есть общеэллинский пра-Дионис, необходимо отметить, что человеческие жертвы приносились Дионису и во Фракии. Промежуточными звеньями между Критом и Фракией были в этом отношении острова Тенедос, Лесбос и Хиос. Порфирий (Porphyr. De abst. II, 7) говорит: «На Хиосе приносили в жертву Дионису молодого человека, растерзывая его; и — на Тенедосе, как говорит Эвелпид Каристийский». О жертвах на Лесбосе читаем у Clem. Alex. Protr. III, 42, 5, 32, 5St). Принесение в жертву Дионису людей в эпоху греко-персидских войн (№ 19f) является отзвуком старинных (критских и фракийских) человеческих жертвоприношений и свидетельствует о колоссальной живучести критской кровавой идеологии.

Однако животные и человеческие жертвы приносились на Крите без культового их оформления только на самых ранних ступенях культуры. Обычно в этих случаях уже очень рано заметна склонность к мифологизированию, к оформлению кровавого ритуала в образах и идеях, служащих для его оправдания и, в конце концов, для его одухотворения. А с появлением анимистического мифа практика жертвоприношений становится более упорядоченной, осмысляется и постепенно переходит в то, что уже надо называть мистериями.

2. Зевс, Дионис, Загрей. а) На Крите мифология и кровавый культ Зевса переходили в мистерию через посредство целого цикла образов, связанных с именем некоего З а г р е я (имя, означавшее «Великий Ловчий», «Великий Охотник») (№ 20b). Образ этого Загрея впоследствии был воспринят орфиками и развит ими в целую систему философско-мифологических идей. Его критское происхождение не вызывает никаких сомнений. Диодор (№ 21а), Еврипид (№ 21b) и Фирмик Матерн (№ 21с) — это достаточно достоверные источники, а они вполне определенно связывают Загрея именно с Критом.

Что Дионис определенно связан с Критом, об этом говорят и места его культа на нем вроде Элевтер или Кидонии, и монеты из Праса, и наличие там орфизма, и, наконец, миф о бракосочетании Диониса с дочерью критского царя Ариадной.

б) Но кто такой Загрей, каково его отношение к Зевсу и почему его надо рассматривать в связи именно с мистериальной разработкой зевсовой мифологии на Крите?

Вполне выяснить этот образ и оценить его историческую эволюцию без домыслов и гипотез при нынешнем состоянии источников невозможно. Прежде всего невозможно точно установить, имел ли миф о Загрее отдельное происхождение от зевсовой мифологии и от мифологии Диониса. Возможно, он был только впоследствии отождествлен с Зевсом и Дионисом (как отдельный и самостоятельный образ или только как ипостась того и другого). Весьма возможно, что Крит давным-давно знал дикого охотника Загрея, хтонического демона или демона охоты (т. е. ловца душ) на манер известного Актеона. Только впоследствии, может быть, этот Загрей был отождествлен с Дионисом, тоже охотником и богом душ, и поставлен в сыновние отношения к Зевсу, богу жизни, или к Аиду, богу душ умерших. Образ подобного Ловчего мы находим на одном бронзовом щите из Идейской пещеры, где молодой Зевс стоит одной ногой на быке и разрывает руками льва.

в) Источники говорят о Загрее уже как о сыне Зевса (№ 20a—g) или Аида и уже как о самом Дионисе. Точнее, Загрей настолько же сын Аида, насколько он и сам Аид (№ 21a, b); и, кроме того, он настолько же сын Зевса, насколько он и сам Зевс (№ 25 c). О сочетании в мифе хтонизма и героизма говорят уже самые ранние из дошедших до нас текстов о Загрее (№ 20k). Это замечательный образчик той ранней мифологии, где хтонизм соединялся с анимизмом и где первобытный синтетизм еще очень плохо поддавался дифференциации. Придание Загрею всей полноты власти Зевса определенно формулировалось в орфической литературе (№ 20l, 24g—h). Прямое отождествление Загрея с Зевсом неоднократно встречается в источниках, даже в очень поздних (Aristid, в № 20l).

Дионис — это бог последней космической эпохи, царствующий над миром, или, как говорит один источник, «наш владыка» (№ 24f). Орфики насчитывали шесть основных космических эпох: Фанет, Ночь, Уран, Кронос, Зевс, Дионис. Об этом мы читаем и у Сириана и у его ученика Прокла (№ 23a, 24h), в остатках рапсодической теогонии и даже еще у Платона. Дионис трактовался как наиболее совершенное и наиболее конкретное явление божества в мире. В этом смысле очень важно уже самое первое упоминание о Загрее, которое мы находим в античной литера-

туре; это один стих из киклической поэмы «Алкмеонида» (см. № 20k), трактующий Загрея как наивысшего из богов наряду с Геей. Второе по времени упоминание о Загрее (Эсхил, в № 20k) тоже очень важно: оно почти отождествляет Загрея с Аидом. Дальнейшее по времени упоминание о Загрее находим уже только у Каллимаха (см. №20k) и в орфической «Аргонавтике» (№ 21f). Конечно, значение имеет не констатация в мифе того, что Дионис — сын или ближайший родич Зевса. У Зевса было достаточно многочисленное потомство, чтобы простой факт происхождения от него кого-нибудь говорил о многом. Важнее другое.

Прежде всего Загрей сугубо хтоничен. Если еще он и не Аид и не сын Аида, то он во всяком случае сын Персефоны (№ 20a—g) или даже самой Деметры (№ 20n), и, кроме того, с Персефоной Зевс вступает здесь в брак в виде змея (№ 20c, e, g, i). В этом, правда, тоже мало оригинального, ибо все критские Зевсы достаточно хтоничны. На монетах IV в. до н. э. из Праса встречаем изображение женщины, ласкающей Зевса-змея, в ней нетрудно узнать Персефону. Это еще одно доказательство критского происхождения мифа о Загрее. Но интерес представляет не столько ярко выраженный хтонизм этих мифов, как необычное сказание о растерзании Загрея-Диониса титанами. Это резко дифференцирует весь образ Загрея как от Зевса, так и от Диониса, несмотря на все его тождество с ними.

С созданием мифа о растерзании отрока Загрея произошло отделение от субстанции Критского Зевса той его стороны, которая характеризовалась его периодическим рождением и смертью. Эта его сторона отныне выделялась в отдельную и притом сыновнюю ипостась, получившую и особое имя — Загрея. Сам же Зевс, теперь ставший ипостасью отца, оказывался как бы выше сферы рождения и умирания. Отделение от Зевса (Зевса просто или Зевса подземного) Загрея становится теперь весьма рельефным и выпуклым. С другой стороны, после возникновения мифа о растерзании Загрея титанами произошла резкая дифференциация также и между Загреем и божеством, получившим впоследствии имя Диониса. Античность знала много разных Дионисов, и Загрей есть только один из множества его образов. Три Диониса находим у Филодема (№ 21j), до четырех Дионисов различают Цицерон (№ 20j) и Лид (№ 20j), пять Дионисов перечисляет Диодор (№ 20n). У Нонна встречаем такое разделение: 1) Дионис, сын Персефоны, которого Нонн называет большей частью первым Дионисом или Загреем (см. № 25c—d), но также и Иакхом (XXXI, 66); 2) Дионис, сын Семелы, связанный с фиванскими мифами, или «позднейший Дионис» (№ 25c—d); 3) Дионис-Иакх, сын фиванского Диониса и Ауры (XLVIII, 469). Если второй из этих Дионисов есть чисто греческий бог, а третий,

кроме того, основное божество элевсинских мистерий, то первый, насколько можно судить, выходит далеко за пределы Греции, имея свой ближайший прототип в Загрее Критском и, вероятно, во многих других догреческих культурах, где идея вечного возвращения достигла мистериальной разработки.

г) Миф о растерзании Загрея-Диониса некоторые ученые были склонны относить к более позднему времени и связывать только с орфиками. Древнейшее упоминание о растерзании Диониса относится только к VI в. до н. э. (у Ономакрита, см. № 21e). Правда, орфики и нео-платоники дали философское истолкование этого мифа. Но самый миф этот может быть рассматриваем только в контексте со всей древнейшей мифологией страдающих и умирающих богов, среди которых Загрей далеко не самое яркое божество. Между прочим, у орфиков имя Загрея, по крайней мере в дошедших до нас орфических памятниках, встречается довольно редко. В текстах № 20i приводятся три ссылки на орфические гимны, но в них только намеки на Загрея, самое имя его не упоминается. В орфической Argon. 24. (см. № 21f) Лобек вносит имя Загрея как конъектуру. В Прокловом гимне к Афине (VII, 11—15), где идет речь о спасении Афиной сердца Диониса от растерзания титанами, т. е. о Загрее, упоминается Вакх и Дионис, но Загрея — тоже нет. Даже в специальном гимне Ликниту, т. е. Дионису-Загрею (XLVI, в № 20m, от licnon — «корзинка», «кошница», употреблявшаяся в вакхических процессиях, по-видимому, в качестве колыбели Загрея), орфик тоже не нашел нужным упомянуть имя Загрея. Да и самую философскую концепцию растерзанного Диониса едва ли можно целиком связывать с неоплатониками. Еще до неоплатоников она полностью содержится у Плутарха (№ 23a, 22i. Ср. 21h), восходя, несомненно, к старинным мистериям, не говоря уже о досократиках. Когда, например, Анаксимандр (frg. 9. D.) говорит о наказании за грех «отъединенного существования», то здесь уже предполагается миф о загробных возмездиях и палингенесии (возрождение души после смерти тела). Когда Гераклит отождествлял Диониса и Аид (frg. 15. D.), то это делалось у него, очевидно, без всяких неоплатоников, исключительно на основах старой мифологии. Наконец, миф о растерзании Диониса-Загрея излагается у целого ряда авторов, не имеющих никакого отношения ни к орфикам, ни к неоплатоникам: у Филодема (№ 21j), Каллимаха (№ 20k), Арнобия (№ 21h) и у многих других. Диодор (I, 96) вообще весь орфизм возводит к Египту, а Плутарх (Is. et Os. 35, 364F—365 A) специально миф о растерзании Загрея (ср. № 26f) связывает с египетскими источниками.

3. Миф о растерзании. В повествовании о растерзании Загрея-Диониса следует различать три момента, а именно: со-

бытия предшествующие, само растерзание и то, что последовало далее.

а) В части, рассказывающей о времени, предшествующем растерзанию, 1) представляет интерес повествование об укрывании отрока Загрея и охрана его куретами как и самого Зевса, когда он был младенцем (№ 21h). Но другие источники (№ 21с, 25) говорят о беззаботном и счастливом детстве Загрея у его отца Зевса.

2) Интересно настроение Геры и самих титанов. Гера злобствует на Загрея как на незаконного сына Зевса и хочет его уничтожить (№ 21с, е, 23 l). Она даже мычит от гнева, побуждая титанов убить Загрея (№ 25).

3) Титаны завидуют ему как царскому сыну, которому царь и бог передал всю полноту власти (№ 22f). Миф о титанах в этой версии явно противоречит общеизвестному гесиодовскому рассказу о заточении их в Тартар еще Ураном. Это не только версия Гесиода, но и вполне орфическая, как об этом определенно говорят Orph., frg. 121, 135.

б) В части, рассказывающей о растерзании, интересно поведение Загрея и титанов.

1) Титаны завлекают его, как мальчика, разными детскими игрушками, которые перечисляются у античных излагателей (№ 21h), причем особенную роль среди этих игрушек играет зеркало (№ 24а—е). Один источник говорит еще и об уродовании титанами лица Загрея (№ 25b).

2) Загрей пытается бежать от них, принимает разный вид (№ 25b). Позднейший же автор (см. № 25а) говорит не только о бегстве Загрея от титанов, но и об его нападении на них и жесточайшей борьбе с ними. Загрея растерзывают на семь частей (№ 22ab, 23f).

в) После растерзания рассказывается о целом ряде событий.

1) О пожирании растерзанного Загрея титанами (№ 20k, 21а, е, с, l, h, i), причем некоторые источники (№ 20n, 21h) говорят о предварительной варке членов тела убитого, и о их зажаривании (№ 21i); а тексты (№ 23 l, 21с) — о вкушении тела Загрея, но не упоминают о варке или поджаривании. Один текст (№ 21с) мотивирует пожирание желанием титанов скрыть свое преступление. Некоторые источники совсем не говорят о вкушении после растерзания.

2) Сам Зевс участвует по незнанию в пиршестве (№ 21с, i).

3) Гнев его после того, как он узнает о преступлении титанов, пытки и мучения (№ 21с) их и низвержение в тартар (Orph., frg. 121 и сл. Ср. № 23 k; № 25). Это находится в противоречии с другой версией о каре Зевса в отношении титанов (22i, 23 l), именно, убиением их молнией, и тем более с последующим

рассказом о происхождении людей из пепла сраженных молнией титанов (№ 23 l), хотя эти версии уживаются у Арнобия (№ 21h) вполне мирно.

4) О сохранении сердца Загрея Афиной Палладой и о доставлении его Зевсу (№ 21c, i. ср. 22a—c, 23j, 24f). Миф о зашивании сердца Загрея Зевсом в собственное бедро и рождение им второго Диониса самостоятельно или от Семелы уже не критского происхождения.

5) Далее, восстановление растерзанного тела Диониса Деметрой (№ 20n), Реей (см. № 21j и Cornut. 30, p. 62, 11 аллегория о вине) или Аполлоном (№ 21g), которому Зевс передал останки Диониса, а тот отнес их «на Парнас», т. е. в Дельфы [тут еще не мыслится оживление Диониса, но лишь сложение частей его тела для погребения (№ 21i)]. Ср. Julian adv. christ. 167, 7. о «спайке членов Диониса». Об оживлении Диониса говорит (№ 20f, 23d, i) миф, противоречащий сообщениям о поглощении Диониса титанами и, по-видимому, представляющий собой другую орфическую версию, приспособленную к дельфийскому учению о вечном возвращении (ср. наличие могилы Диониса в Дельфах № 21k). О самовосстановлении Диониса читаем в текстах № 23d, i, а в № 20f — даже о его последующем восшествии на небеса. Наиболее ясная философская интерпретация возрождения Диониса — в тексте № 23 e—g.

6) Появление людей из копоти дыма от горящих тел титанов (№ 23 l) или из их крови (№ 22g) — миф, который очень трудно объединить с другим — тоже орфическим и прокловским (frg. 140—141) — учением о трех поколениях людей: золотом (при Фанете), серебряном (при Кроносе) и «титаническом» (так что в конце концов неясно, появились ли, согласно орфикам, люди впервые только из пепла титанов или этим «титаническим» людям предшествовали еще другие поколения людей).

7) Прощение титанов Зевсом, мыслимое только по истечении значительного времени и оспариваемое некоторыми учеными (№ 23m).

Версия, читаемая нами в Гомеровском гимне (Hym. Hom. II, 157 и сл.):

Слушайте, боги-Титаны, вкруг Тартара в глуби подземной.
Жизнь проводящие, — вы, от которых и люди, и боги! —

несмотря на свое видимое соприкосновение с орфиками и с Гесиодом, вероятно, не имеет к ним никакого отношения. По орфикам, люди происходят от титанов совсем не в том смысле, в каком боги, а по Гесиоду, люди и вообще имеют весьма отдаленное отношение к титанам. Отметим, наконец, и странный текст Гимерия (№ 22f), являющийся сатирой на Загрея и потому выходящий за пределы того, что рассказывали о Загрее мифы.

г) Все указанные подробности мифа о растерзании Загрея-Диониса титанами возникли, конечно, в разное время и здесь изложены не исторически, а систематически. Возможно, что значительная их часть является и созданием орфиков. Однако нельзя отрицать идею вечного возвращения для древней хтонической религии вообще и не связывать с ней мифологии умирающего и воскресающего бога для Крита. Дело здесь не в деталях, многие из которых, конечно, могли возникать вплоть до последних столетий античного мира вообще. В наиболее общем виде эта мифология растерзания и восстановления божества не могла оставаться неизвестной для Крита. Это можно было бы утверждать даже и a priori, если бы об этом определенно не говорили тексты, приводимые под № 21 a—c.

д) Философское осознание мифологии «растерзания» в Греции связывается с орфиками, следовательно, не восходит раньше VI в. до н. э. Оно продолжено и завершено неоплатониками, т. е. заканчивает свою эволюцию вместе с концом всей античной философии. Новым здесь является только сама философия, а не мифы и умозрения, которые уходят в незапамятную старину и которые издавна составляли теоретическое содержание мистерий. Но эта философская теория мифа о растерзании является настолько замечательным документом греческой и общечеловеческой культуры, что не остановиться на ней нельзя. В план настоящей работы входит не только обзор самых мифов античного мира, но и обзор античного осознания этих мифов, поскольку это не только помогает современному овладению античной мифологией, но и часто является единственным средством понять миф и разобраться в нем именно с нашей же точки зрения. Однако для того чтобы хорошо разобраться в орфической теории Загрея, нужно, независимо от орфиков, подойти к Загрею так, как этого требует современная наука. Это облегчит нам изучение орфической теории.

4. Некоторые черты исторической картины мифологического Загрея. Для современной мифологической науки важно прежде всего понимание мифа в историческом плане. Нас интересуют в мифе прежде всего наиболее древние его основы и последовательность дальнейших исторических напластований. Напомним, что миф и язык являются для нас прежде всего известными формами первобытного мышления в широком смысле слова. Историзм в изучении мифа оказывается для нас не чем иным, как историей семантических напластований. Рассмотрим миф о Загрее с точки зрения его исторического развития.

а) Наиболее древняя стадия мифологического и вообще мыслительного развития, нащупываемая нами в мифе о Загрее, — это стадия первобытной слитности, доходящей до полной нерасчле-

ненности. Она различима среди многочисленных позднейших напластований.

В обиходе всякой религии фигурируют такие понятия, как жертва, жрец, приноситель жертвы и божество, которому жертва приносится. На стадии расчлененного и, в частности, формально-логического мышления эти понятия вполне раздельны и даже в известном смысле противоположны. Другое дело — та отдаленная ступень мыслительной слитности. Представим себе, что бытие или мировая жизнь берется в целом и притом настолько в целом и нераздельном виде, что, кроме этого мира, больше нет ничего, от чего бы он зависел. Тогда расчленение и распадение такого мира окажется некоторого рода его растерзанием, т. е. его жертвоприношением. Но кому же приносится такая жертва, кем и от лица кого она приносится? Эта жертва приносится ему же самому, этому миру; и приносится она им же самим, этим самым миром. Желая расчлениться и оформиться, перейти от безразличного и безраздельного хаоса к расчлененному и упорядоченному космосу, этот единственный и возможный мир сам и при помощи своих же собственных средств и от своего же собственного лица приносит эту жертву расчленения самому же себе. Поэтому потребитель жертвы, жрец и, наконец, сама жертва являются в данном случае одним и тем же существом, одним и тем же единственно возможным миром, одной и той же общемировой жизнью. Прежде чем эти категории отделятся одна от другой в последующем религиозно-мифологическом сознании, сначала они даны в общенерасчлененном мышлении, где одно и то же существо является и приносящим, и принимающим жертву, и жрецом, и самой жертвой. Примеров такого нерасчлененного мышления в наиболее раннюю эпоху встречаем очень много. Эту первобытную диалектику слитного мышления в области мифологии жертвы надо понять во всем ее удивительном своеобразии. Только тогда можно будет разобраться во всей этой сложной мифологии Загрея.

б) Тот миф о Загрее, который встречается в известных нам античных источниках, уже давно вышел за пределы абсолютной нерасчлененности мышления и далеко за пределы нерасчлененной и самопротиворечащей семантики. Эта своеобразная семантика возникает перед нашими глазами только как отдаленная перспектива мифа о Загрее в его тысячелетнем прошлом. Это — стадия раннего матриархата, раннего стихийно-фетишистского мышления. В дошедших до нас античных источниках мифа о Загрее указанные четыре момента в понятии жертвоприношения уже различены и даже противопоставлены. О их нерасчлененности можно говорить только как о фоне, который выражается каждый раз вполне понятными и раздельными обозначениями.

Прежде всего уже различаются и даже противопоставляются приноситель жертвы и сама жертва. Между тем и другим установлены отношения родства; приноситель жертвы — это Зевс и отец, а жертва — Загрей, его сын. Происхождение сына от отца их объединяет (некоторого рода единство здесь, конечно, остается). Однако совершенно ясно и то, что отныне Зевс есть именно тот, кто приносит жертву, но отнюдь не сама жертва. А сама жертва — это Загрей, т. е. совсем другое существо и личность; и с ним может происходить и происходит решительно все то, что происходит с жертвой, а не с жертвователем. Точно так же и жрец здесь не сам Зевс и не сам Загрей, но совершенно другое существо, которое является уже третьим, самостоятельным ингредиентом в мифе и не сводится ни к первому, ни ко второму. Это — титаны. Правда, в лице титанов мы здесь имеем не только жрецов, но и поглощающих жертву. Однако и между жрецом и потребляющими жертву, если брать мифологию Загрея в целом, тоже произошла вполне отчетливая дифференциация. Подлинным потребителем Загреевой жертвы являются, по мифу, не столько титаны, сколько происходящие от этих титанов люди и получающий здесь свое воссоединение разъединенный и распавшийся космос. Таким образом, мифологическое мышление здесь уже совершенно отчетливо перешло на стадию раздельно-логического мышления и лишилось своего прежнего слитного характера.

в) Однако перейти от нерасчлененного состояния мышления к дифференцированному можно было лишь под воздействием тех или других повелительных жизненных потребностей. Такие потребности могли и должны были возникнуть уже в период производящего хозяйства в противоположность собирательству и охоте. Ведь мифология Загрея оперирует уже не с фетишами, но с демонами и богами, т. е. является анимистической, возникшей не раньше эпохи производящего хозяйства, какие бы фетишистские аналогии мы ни находили для нее в древнейшую пору.

Но одна начальная ступень производящего хозяйства совершенно не в силах была создать всей мифологии Загрея. Ведь Загрей — это Дионис; а Дионис — это бог производительных сил природы в их наиболее буйном, безудержно-стихийном и хаотическом виде. Такой Дионис мог быть только матриархальным божеством; да и в последующем, уже окончательно сформировавшемся образе Диониса чисто женские черты и женская психика сохраняются весьма отчетливо, не говоря уже об его постоянных служителях, которыми являются всегда женщины. Такой Дионис едва ли мог быть особенно враждебным для титанов, так как и титаны, и Зевс, (если он был дан в каком-нибудь мифе) тоже весьма мало отличались от универсального женского

божества матриархата и, во всяком случае, были его второстепенными представителями и не столь существенными коррелатами.

Следовательно, существенного развития мифологии Загрея нужно искать значительно позднее. В эту эпоху мифология впервые дала образ богатыря и героя, успешно борющегося со всякими безличными и неорганизованными стихиями природы и общества. Титаномахия, гигантомахия, тифония, бесконечные поединки богов и героев с разного рода чудищами и страшилищами — это все одно из наиболее характерных отличий мифологии металлического и развитого земледельческого и скотоводческого века. Борьба Загрея и титанов, насколько можно судить, является примером такой борьбы мощной человеческой индивидуальности со стихией. Поскольку, однако, эта мифология говорит о внутреннем объединении титанического и дионисийского начала, а Дионис тут подобно самому Зевсу в конфликте с титанами, то нужно думать, что Загрей из всех персонажей мифа на этой ступени наиболее близок к внутреннему смыслу героизма и является для той эпохи как бы символом героизма вообще. Загрей, которого древние называли первым Дионисом, — это внутренний принцип героизма строгого патриархата, так как здесь сосредоточенная в себе мощь стихии (титаны) впервые соединилась с разумно-волевым мужским индивидуумом.

Но чтобы лучше уяснить природу мифологии Загрея, необходимо точнее ориентировать ее на историческом фоне второго и третьего Диониса. Второй Дионис — сын Зевса и Семелы; родина его — Фивы, и он очень прочно вступает в историю фиванского и всякого другого античного героизма. Этот второй Дионис не просто только еще борется с безгласной стихией, как первый Дионис — Загрей, но борется с ней уже внутри самого героизма, является ферментом для жизни и подвигов героев, уже преодолевших внешнюю стихию и обратившихся к личной жизни и подвигам в среде самих же героев. Этот второй Дионис — такой же принцип героизма периода весьма зрелого патриархата, как Загрей в его первоначальную пору. Но и это — еще не последняя стадия мифологии и социального развития из тех стадий, которые образовались в мифе о Загрее.

Миф о Загрее поражает еще одной чертой, которая в такой мере, быть может, не свойственна ни одному античному мифу. Это чрезвычайно ощутительное общение человеческого индивидуума с космической жизнью. Эта космическая жизнь дана здесь в самом напряженном виде. В мифической форме поставлены все кардинальные вопросы мироздания со всеми проблемами единства и множества, распадения и воссоединения, гибели и возрождения. Мы находим здесь учение еще и о том, как эта мировая трагедия и как это ликование после ее преодоления

пронизывает насквозь все существо индивидуального человека, пронизывает настолько, что только он и оказывается некоторым единством титанического и дионисийского начала.

Подобного рода мифологические концепции не могут возникать в те времена, когда еще нет четкого разделения между космосом и человеком, когда человеческая личность еще не выделилась из общеприродной и общекосмической жизни и, главное, когда у человека еще не дошла до его сознания противоречивость, существующая между субъективной жизнью и объективным миропорядком. Такие мифы могут возникнуть только тогда, когда уже окончательно сформировалось то, что можно назвать космической мифологией, и, с другой стороны, когда отдельная человеческая личность уже настолько развита, что перед ней стоит проблема охвата этого открывшегося ей космоса и проблема вмещения этого космоса в пределы его совершенно внутреннего, интимного самочувствия. Все это переносит нас в поздние периоды общинно-родовой формации или, во всяком случае, в такие, когда уже проснулось субъективно-человеческое самоощущение.

г) Эта сторона мифа о Загрее выступает особенно ярко на той его ступени, на которой возникает исторически известный нам культ Диониса в Греции, т. е. в основном в VII в. до н. э. К этому времени и надо отнести истоки мифологии того, кого древние называли третьим Дионисом, т. е. Иакха, этого знаменитого элевсинского Иакха, в котором воплотилась как реставрация древнего матриархального Диониса, так и субъективизм и имманентизм начального периода цивилизации или той замечательной переходной эпохи, когда рушилась патриархальная олимпийская мифология и нарождалась мифология в соответствии с живым самочувствием индивидуума, освобождающегося от общинно-родовых авторитетов. Этот культ Диониса и связанная с ним мифология важны для нас потому, что критский миф о Загрее именно здесь получает свое последнее оформление и только в VII в. вырабатывается все его основное содержание. Об этом культе Диониса писали многие буржуазные исследователи, и лет сорок, пятьдесят назад он был в Европе очередным научным и эстетическим увлечением. Однако до сих пор еще не дано достаточно убедительного социального объяснения этого популярного в Греции культа и этой распространенной в античном мире мифологии. Почему в VII в. до н. э. по Греции проносится этот культ Диониса? Занесен ли он с Крита или из Фракии? Почему с этого времени он так глубоко отразился на всех сторонах древнегреческой жизни?

Если не учитывать этого субъективизма и этого, можно сказать, имманентизма (поскольку все космическое трактуется в этом мифе как исконно внутренне-человеческое и интимно-

ощутительное), совершенно нельзя будет понять социальной сущности и дионисизма вообще и, в частности, мифа о Загрее. VII век — это век борьбы с Олимпийской религией, так свободно и фривольно трактуемой в поэмах Гомера. Возникала революция против аристократического Олимпа, подобно тому как возникала и революция против всей общинно-родовой формации, породившей в эпоху патриархата родовую знать с ее олимпийскими богами. Частная инициатива, столь крепко связанная и ограниченная при общинно-родовом строе, вела теперь к возникновению уже свободного от общинных пут человеческого индивидуума, пробуждала к жизни внутреннее самочувствие, заставляла этот индивидуум более глубоко понимать жизнь природы и общества, заставляла более уверенно распоряжаться в объективном мире. Это было начало классической (а не ранней) рабовладельческой формации и восхождение демократических элементов к власти. В области же религиозно-мифологической это было бунтом против аристократического Олимпа и взрывом оргиастических сил, дремавших в глубине человеческого существа, придавленных светлым и легким аристократическим миром олимпийской мифологии и теперь восстававших снизу, из деревни, из захолустной Фракии, где зарождалась антиолимпийская, чисто демократическая, рабовладельческая религия и мифология. В этом восходящем демократизме и в этом (частичном, конечно) освобождении личности, в этой растущей рабовладельческой формации и заключается разгадка культа Диониса. В этом культе Диониса античный грек как бы разгадывал внутренний секрет олимпийских богов, проникал в их внутреннее существо и видел в них уже не легкомысленные образы Гомера. Эта темная глубина, открывшаяся античному греку, отныне проникала все его человеческое нутро, наполняя его настолько глубоко и абсолютно, что в нем уже не оставалось никакого разума и никакого рассудка и он впадал в оргиазм, в дикий вакхизм, в этот самый дионисийский экстаз. Этот человек представлял себе, что он тоже растерзывает Загрея, т. е. своего наивысшего бога, что он тоже поглощает его тело и его кровь и через то приобщается ко всей общекосмической и общебожественной жизни.

В свете намеченных здесь исторических напластований в критском мифе о Загрее только и можно понять, почему греческие философы придавали такое огромное значение этому мифу, почему на почве дионисизма возникла целая тысячелетняя организация орфиков и почему этот миф не умирал до последних дней античной философии. Философствовать о Загрее греки перестали только тогда, когда Греция переродилась в христианское средневековье. Но и в средние века Дионис и Загрей все еще продолжали существовать в разного рода сектах и ересях и, несмотря

ни на какие преследования, дожили до Возрождения и с тех пор не раз становились самой настоящей модой вплоть до начала XX в. Это заставляет особенно внимательно разобраться в орфической концепции Загрея. Все указанные напластования в Загрее: 1) его первобытная слитность, доходящая до единства противоположностей, 2) его расчленение, оформление и героический антропоморфизм и, наконец, 3) его космический имманентизм, оргиазм, доходящий до экстаза, — все это выступает там и здесь в орфических учениях, находя для себя то более, то менее совершенное выражение.

5. Орфическая интерпретация Загрея. а) В орфической интерпретации Диониса и его растерзания важно прежде всего определение Загрея-Диониса и отводимое ему в мире богов место. Орфики относят Диониса к так называемым новым богам. Он — последний бог и царь после Урана, Кроноса и Зевса (№ 24g, h) (эта последовательность у орфиков передавалась по-разному). Если до сих пор миф поднимался от Земли до светлого, чисто идеального мира богов, то с приходом Диониса, учат орфики, ставится вопрос о нисхождении этой чистой идеальности в мир душевно-телесной делимости. Дионис и есть принцип этого перехода от неделимой монады к делимой, но опять восстанавливаемой демиургии (№ 22a, 23c, k), охватывающего множество других богов с более частными функциями (№ 24h). Зевс, самый светлый и самый идеальный бог, рождает Диониса от самой темной и мрачной богини, от Персефоны или Деметры. Дионис и Аид в сущности одно и то же (как гласит фрагмент Гераклита, воспроизводящий, несомненно, эту старинную орфическую и доорфическую концепцию). Такое происхождение Диониса обеспечивает ему бесконечно мощную способность проникать в глубины материи вплоть до ее последнего дробления, замирания и уничтожения, оставаясь в то же время на солнечных высотах Зевсова престола (трон Зевса отныне — Дионисов трон, № 201, 24h). Дионис уже с самого своего начала есть нечто всеобъемлющее и принцип бесконечно малых дроблений и восстановлений, уходящих во мглу абсолютно алогического дробления. Самое яркое место, где формулирован этот Дионисов принцип бесконечных дроблений (Damasc. 160, № 201; ср. № 23a).

б) Орфики воспринимали именно ту сторону мифологии Загрея, которую мы выше назвали религиозно-мифологическим имманентизмом. Орфики учат здесь не просто о богах и не просто о мире, но ставят вопрос о том, как может существовать распавшийся и беспорядочный мир при наличии вечных и никогда не распадающихся богов. Они решают этот вопрос в том смысле, что для объяснения распавшегося мира нужно выставить тезис тоже о распавшемся и даже растерзанном божестве, но они

присоединяют и учение о восстановлении распавшегося мира и этого растерзанного божества. Ясно, что все подобного рода концепции орфики могли строить только благодаря пониманию ими имманентности божества миру, т. е. при наличии той новой ориентации человеческого субъекта, которая пришла с распадением общинно-родового строя и с выдвижением новой, освобожденной от родовых авторитетов, самостоятельной и инициативной личности. Орфики, конечно, не могли понимать ни социальной природы дионисизма, ни его философской значимости в системе античного мироощущения, но в их сложных и неповоротливых схемах ясно чувствуется этот Дионис как религиозно-мифологический коррелат восходящего демократического века, восходящей рабовладельческой формации.

Демиургия и бытие Диониса вовсе не есть только объективное, только внешнее бытие. Самым существенным является то, что это бытие взято со стороны своего сознания, со стороны своего самочувствия. По учению орфиков, сам Дионис есть не просто идеальное бытие, но именно ум и, поскольку это бог, то именно мировой ум и мировая душа. Дионисова делимая демиургия есть создание не просто отдельных бездушных атомов, но творение именно чувствующих, мыслящих индивидуальностей. Дионис не есть мировой ум или мировая душа в смысле абсолютно неделимой единичности (таковым является Зевс, а не Дионис). Дионис — растекающаяся цельность или, как выразительно говорит Макробий (№ 23d), noys hylicos, т. е. «материальный ум». Об этом говорит множество орфических и неоплатонических текстов (№ 22a, d, h). Олимпиодор (№ 22h) прямо называет Диониса принципом множественности: «я» и «ты». Это чрезвычайно важное определение, рисующее Диониса как бога личного, субъект-объектного противостояния, исходящего из того субъект-объектного слияния и нераздельности, каковой он является в качестве мирового «материального ума» и к каковому он, по учению орфиков, благодатно возводит своих служителей.

в) Дионис-Загрей, взятый сам по себе, есть только принцип и задание, которые должны определенным образом осуществиться, реализоваться. Реализация эта возможна только как преодоление всего, что противостоит Дионису-Загрею. Загрей есть всеобщее единопроникновение, а противостоящий ему мир есть, по учению орфиков, глыба (или совокупность глыб) абсолютной непроницаемости. Покамест эта разобщенная глыбообразность мира не будет преодолена, до тех пор Дионисов принцип бесконечно малых единопроникновений остается только голым принципом без всякой реализации. Но это значит, что предстоит встреча и борьба Загрея с титанами. Титаны — это именно изолированные глыбы, из которых состоит мир и которые никак не

хотят вступать во внутреннее общение один с другим и, следовательно, в общение с миром. Это абсолютизированный атомизм или индивидуализм, принцип раздельной непроницаемости. В этом смысле античность охотно изображает титанов как «надменных» и неблагочестивых существ, что мы находим и у Гесиода (Theog. 155), и у Платона (Legg. 3, 701c), и у Горация (Carm. 4, 42), и у Плутарха (№ 22i); ср. Cic. de legg. III, 5. Предстоит, следовательно, поединок этих двух устроений бытия. Как он происходит у орфиков? Дионис есть стремление к всеохвату. Поэтому он прежде всего устремляется в окружающее его титаническое инобытие с целью найти там себя и утвердить себя. Он, переходя в инобытие, стремится в нем к самому же себе, ибо только так он и может все воссоединить в едином взаимно-проникновении. Но это значит, что Загрей смотрит в зеркало, что титаны, привлекая его к себе, подставляют ему некое зеркало. У орфиков тут замечательный символизм Дионисова зеркала (№ 24a—e). Ясно также и то, что, вовлекаясь в инобытийный мир, Дионис-Загрей испытывает бесконечный ряд превращений, потому что материя сама по себе бесконечна, и для проникновения в ее последние глубины необходимо пройти все ее бесконечные образы и формы, охватить целую бесконечность материального становления вообще. Итак, созерцая себя самого в инобытии, испытывая бесконечность превращений, Загрей мчится по глухим просторам материальной пустыни, преследуемый титанами, божествами вечной изолированной непроницаемости.

Что же далее? Покамест Загрей только еще созерцает свой образ в инобытии, а титаны всего только еще завлекают его к себе, окончательного, предельного воссоединения всего мира в Загрее, очевидно, еще не наступает. Последнее, предельное, субстанциальное воссоединение с Загреем может произойти только в результате физического, материального поглощения материальным миром всеединящего Загрея. Отсюда — дальнейший и самый центральный акт этой мировой мистерии, по учению орфиков: это — растерзание Диониса-Загрея титанами и пожирание его ими (№ 22a—d, 23d, i). Здесь сразу достигалась двоякая цель: Дионис входил во все бесконечно малые части мироздания, а мироздание приобщалось божественному всеединству, чем и расплавлялась титаническая глыбообразность изолированно-непроницаемого бытия. Отныне мир уже не есть мертвая глыба или совокупность мертвых глыб. В его жилах теперь течет единая, все воссоединяющая с единым кровь абсолютных проникновений; и каждый атом бытия отныне уже не просто титаничен, но и дионисичен одновременно. Мы являемся, говорят орфики, тоже «частью» Диониса (№ 23 l), и наш ум отныне «дионисичен»

(№ 23d). Характерно подчеркивание в орфических материалах (№ 21h, 22a, 23f) растерзания Диониса именно на семь частей: этим, несомненно, хотели сказать, что Дионису причастен весь мир, все мироздание (понимавшееся тогда в виде семи небесных сфер). Подчеркивается также (№ 22g, h, 23 l, 24f, g) и двойной состав человеческого существа, тоже титанический и дионисийский. Вино, которое тут уже понимается духовно, возводит нас именно к этому всеохватывающему Дионису, властно разрушая все наличествующие в человеке «титанические» преграды, так что и сам Дионис получает название Ойноса, т. е. Вина (№ 24f).

г) Наконец, орфическая философия продумывает до конца и самые формы объединения этих двух универсальных начал. Именно, поскольку растерзанный Загрей все же остается божеством и не может исчезнуть окончательно, необходимо было формулировать то новое существование Загрея, когда он оказывался не просто малоопытным отроком, но принципом воссоединенного мироздания. Этот принцип нашли в Аполлоне как божестве света и светлооформленной индивидуальности. Поэтому главным образом именно Аполлон воссоединяет растерзанные члены Дионисова тела (№ 22a, 23e—h, 24 l), и по иным источникам тут происходит даже прямое воскрешение Загрея (№ 20f, 23d, i). Титаны также не могли остаться в прежнем виде после воссоединения с Загреем. Их испепеляет огонь божественного всеединства, к которому они приобщились. Миф рассказывает о поражении их молнией Зевса. Они прекращают свое изолированное существование, а их новая титанически-дионисийская сущность приобретает теперь соответствующую ей новую форму, именно форму человека. Люди у орфиков появляются именно из пепла и копоти сраженных молнией Зевса титанов. Это означало также и сохранение титанического начала, хотя уже на новой и небывалой ступени; это влекло за собой также и некоторого рода примирение с титанизмом или прощение Зевсом древней вины титанов в отношении Загрея. Так кончилась мировая трагедия, возникшая в результате воцарения над миром Диониса.

д) Орфическая философия Загрея отражает собой очень древнюю, восходящую к Критской культуре, сугубо мистическую и даже мистериальную мифологию страдающего и воскресающего божества. Такую мифологию находим не только на одном Крите; полная ей параллель дана и в египетском Озирисе, и во фригийском Аттисе, и в финикийском Адонисе, и в малоазиатском Сабазии. Орфики в данном случае только выразили в античнo-философских понятиях древнейшую мифологическую идею, далеко выходящую за пределы исторической Греции, идею, которую мы должны были бы предполагать в такой развитой культуре, как

Критская, даже если бы и не было на то приведенных у нас выше прямых указаний Диодора, Еврипида и Фирмика Матерна (№ 21a—c). Орфическая концепция Загрея делает понятным и то, почему Диодор считает Крит родиной развившихся впоследствии греческих мистерий. На основе орфических представлений Крит понимался впоследствии как источник очищений. С Крита выходили знаменитые очистители древности: Эпименид (№ 26a), Карманор (№ 26d) и др. (№ 26e). Считалось, что в пещерах Крита давалось тайное знание таким философам, как Пифагор (№ 26c), таким законодателям, как Минос (№ 12) и упоминаемые в тексте № 26h, и таким очистителям, как Эпименид (№ 26b). Тянулась определенная нить от древнего мифа о растерзании Загрея к мифу об Иакхе позднейших элевсинских мистерий (№ 26g). Древний миф о Загрее мог не осознаваться в отвлеченных понятиях, как оставалось без всякого осознания множество древних мифов вообще, но когда в античности возникла потребность в таком его отвлеченно-философском осознании, то произойти оно могло только в таких глубоких и широких построениях, какие находим в позднейшей орфической концепции.

Не будучи в состоянии понять социальной истории своего Загрея, не умея различать в нем рудиментов дикости начального периода цивилизации, что такое древнее слитное и дальнейшее формально-логическое мышление, не понимая сущности религиозно-мифологического имманентизма и субъективизма, орфики все же так или иначе, и пусть на свой оригинальный манер, сумели достаточно полно и глубоко отразить в отвлеченных понятиях эту сложную, трудно анализируемую и вполне архаическую мифологию, которая когда-то была огромным достижением человеческого мышления на Крите и в Передней Азии, но которая потом изжила себя самое и перестала быть понятной и массам и отдельным мыслителям. И притом орфики сделали это так, что архаическая мифология Загрея навсегда оказалась связанной с их философской интерпретацией и всякий разрыв мог вести только к утере понимания и того и другого. Вот почему мы сначала изложили миф о Загрее в его наиболее архаической форме, а уже потом привлекли его орфическую интерпретацию.

Со стороны теоретико-литературной орфическая концепция Загрея является выдержанным и законченным образцом античного символизма, если под символом понимать не аллегорию, т. е. не такую образность, которая есть только одна из возможных и многочисленных иллюстраций той или другой отвлеченной идеи (прекрасный пример такой аллегории есть басня), но такую, которая выражает только то, что дано в ее понятии, в ее идее, и ничего больше, и идея которой имеет смысл только для этой образности. Загрей есть демиург становления (как в его расте-

кании, так и в его восстановлении), но и демиург становления у греков есть только Загрей и больше никто другой. Он тут значит именно то, что он есть; и есть он тут только то, что он значит. Такую синтетическую образность лучше именовать символом, а не аллегорией. Примером аллегорического толкования Загрея-Диониса может служить физическая его интерпретация, переданная нам Диодором (№ 20п).

6. Миф о Загрее у Нонна. Необходимо указать на один обширный античный документ о Загрее, превосходящий собой по величине все тексты, указанные выше. Это — конец V и вся VI песнь знаменитой поэмы Нонна о Дионисе (№ 25). К сожалению, разработка мифа о Загрее у Нонна не является лучшим местом его поэмы. Нужно считать чисто личным измышлением Нонна такие эпизоды, как рассказ о влюбленности многих богов в Персефону, посещение Деметрой Астрея и его предсказание (это — старый, еще Гесиодовский (Theog. 376 и сл.) титан, превращенный у Нонна в астролога) и весьма пространное изображение мирового пожара и потом мирового потопа, имевших место после растерзания Загрея. Однако многое у Нонна, как и в других частях его поэмы, является здесь или прямо старинным, или, во всяком случае, реставрацией старинной мифологии. Такова, например, мелкая, но очень интересная деталь в образе Загрея,— рогатость (VI, 165). Ее можно считать вполне архаической, потому что Дионис вообще в представлении греков был тесно связан с бычьей природой. (Кроме № 11, ср. Eur., Bacch. 913, Lycophr. 209, «быкорожденный» в Orph., frg. 297, «быкообразный» — Clem. Alex. Protr. I, 16, Arnob. V, 21; «быкоприродный» у самого Нонна, IX, 15; XI, 161; XXI, 215; «многими поэтами он просто зовется быком» — Athen. XI, 51, p. 476a). Таково, например, перечисление всех превращений Загрея перед растерзанием его титанами (VI, 175—198): Загрей превращается в молодого Зевса, «дождевого» старика Кроноса, льва, коня, рогатого дракона, тигра и, наконец, в быка. Упомянем о мычании Геры, возбуждающей титанов против Загрея (VI, 201). Обращают на себя внимание также некоторые особенности столкновения Загрея с титанами, не зарегистрированные нами в других источниках: изуродование лица Загрея титанами (VI, 172); активность Загрея во время борьбы вместо обычного убегания (в качестве льва он рычит и неистовствует от гнева; в виде рогатого дракона он прыгает на голову и шею Титанов; в качестве быка он бодается); превращения Загрея происходят не во время его убегания, но во время его схваток с титанами, для того чтобы усилить нападение.

Картина мирового пожара и мирового потопа, вызванных Зевсом после гибели Загрея, представляет фантастическое из-

мышление самого Нонна, но все-таки ее внушительность и универсально-мировой характер соответствуют космическому характеру всей древней мифологии Загрея. Обращает на себя внимание также и полное отсутствие какого бы то ни было символизма в концепции Нонна. Загрей изображен здесь при помощи позднейших импрессионистических приемов, но это изображение выдержано в тонах старого, непосредственного эпоса и абсолютной мифологии без какого бы то ни было намека на символическое толкование. Восходя к древнейшим орфикам, Нонн здесь абсолютно неорфичен. Наконец, разработка мифа о Загрее у Нонна местами высокохудожественна, например изображение борьбы Загрея с титанами. Поэтому, несмотря на всю растянутость и произвольные измышления, изложение мифа о Загрее у Нонна является для нас весьма ценным документом и, в основе своей, восходит к хорошим и безукоризненно древним источникам. Между прочим, Нонну не чуждо некоторого рода сознание (правда, весьма отдаленное) о связи мифологии Загрея с Критом: в VI, 120—122, во время следования Деметры и Персефоны мимо Крита с последнего раздаются звон оружия и диктейское эхо.

Тексты к IV разделу, № 19—26

Человеческие жертвоприношения.

19. a) Clem. Alex. Protr. III, 42, 5. Антиклеид сообщает в «Возвращениях» [Идоменея из-под Трои в Ликт], что ликтийцы (они — критский народ) приносят людей в жертву Зевсу.

b) Athen. VII, p. 375f — 376a.

О том, что свинья у критян является священным животным, Агафокл Вавилонский так говорит в I книге о Кизике (FHG., IV, 289): «Мифы гласят, что рождение Зевса произошло на Крите в Ликте, в котором и совершается тайная жертва [подразумевается человеческое жертвоприношение]. Именно, рассказывается, что Зевсу дала свою грудь свинья и, заглушая своим хрюканьем крик младенца, она делала его незаметным для приходящих. Потому все считают это животное достойным высшего почитания, и нельзя, говорит он, употреблять его мясо в пищу. Прасийцы же приносят свинье жертву, и эта жертва считается у них преимущественной».

Близко к этому повествует и Неанф Кизикский в книге II о таинстве (FHG. III, 8).

Ср. Eustath. Il. p. 775, 14 и сл. (дословная цитата из предыдущего места Атенея).

c) Hom. Od. XI, 322, Жук. (Минос—людоед).

Явилась потом Ариадна, дочь Кознодея (oloophronos) Миноса...

d) Eur. Cretenses (Berliner Klassikertexte., Berl., 1907, II, 75; 217, 35 и сл., — слова Пасифаи к Миносу или, что менее вероятно, к Минотавру).

К тому же, если ты хочешь ринуть меня в морскую глубину, ринь! Ты ведь знаток убийством пятнающих и человекоубийственных закланий. Или, если ты вожделеешь сожрать живым мое тело, — вот оно, чтобы не было недостатка в пиршестве.

e) Serv. Verg. Aen. III, 121 (принесение в жертву Идоменеем Зевсу своего сына).

Идоменей, происходящий из семени Девкалиона, царь критян, возвращаясь после разрушения Трои, во время бури дал обет принести в жертву то, что ему прежде всего встретится на пути. Произошло так, что ему прежде всего встретился сын. Когда он принес его в жертву (как говорят одни) или когда он только захотел принести его в жертву (как говорят другие), после этого началась чума. Изгнанный своими гражданами из царства, он занял мыс Саллентин в Калабрии, близ которого он и основал город...

f) Plut. Themist. 13, Алекс. (Эвфрантид приносит трех персов в жертву Дионису Оместу перед Саламинским сражением).

Фемистокл приносил жертву на корабле наварха, когда к нему привели трех красавцев-пленных в великолепной, затканной золотом одежде. Их называли сыновьями Артаикта и царской сестры Сандавки. Их заметил гадатель Эвфрантид. В это время на жерственнике блеснуло и поднялось кверху большое и яркое пламя, направо же от гадателя кто-то чихнул, что также считалось приметой. Гадатель схватил Фемистокла за руку и советовал убить молодых людей — после молитвы всех принести в жертву Дионису Оместу: тогда, говорил он, греки будут спасены и одержат победу.

Страшный, необыкновенный совет гадателя привел Фемистокла в ужас. Но толпа, как это часто бывает в решительную минуту, во время опасности прибегает для своего спасения скорее к глупостям, нежели слушается голоса рассудка. Все стали взывать к богу, потащили пленников к алтарю и заставили принести их в жертву, как советовал гадатель. Этот рассказ мы находим у прекрасно образованного и знакомого с исторической литературой лесбийца Фания.

Ср. у него же Arist. 9 и Pelop. 21.

g) Ovid. Met. X, 224—228, Шерв. (о человеческих жертвоприношениях Зевсу Ксению в кипрском городе Амафунте).

Возле ворот их стоял Юпитера-Гостеприимца
Злом омраченный алтарь. Как завидит пришелец, что пятна
Крови на камне его, он думает: тут убивают
Богу телят-сосунов да двухлетних овец амафунтских.
Путник сам жертвой бывал.

Ср. Firmic. Matern. VI, 1—5. См. № 21 с.

Рождение Загрея-Диониса. Разные Дионисы.

20. a) Anecd. Oxon. II, 443, 12 (генеалогия Загрея-Диониса).

Некоторые утверждают, что Загрей — сын Аида, как например Эсхил в «Сизифе» (frg. 228). В «Египтянах» же он называет так Плутона (frg. 5), а в «Умоляющих» (156—158) — подземного Зевса, «гостеприимнейшего Зена мертвых» [конъектура Германа].

b) Etym. M. Dzagreys (Загрей-Дионис у поэтов).

Как известно, Зевс сочетался с Персефоной, откуда — Дионис хтонический. Каллимах (frg. 171) пишет: «Родившая сына Диониса-Загрея...» «Загрей» — от dza [«весьма», «очень»], так что Загрей — «Великий ловчий». Некоторые считают его тождественным с Плутоном.

Ср. Etym. Gud., 227, 41 (те же сведения, но менее исправный текст). Также Каллимаха приводит Hesych. Dzagreys, указывающий на происхождение Диониса хтонического от Зевса и Персефоны.

c) Athenag. 20, Преобр.

Потом он [Зевс] произвел кровосмешение с дочерью своей Прозерпиной и изнасиловал в виде дракона и имел от нее сына Диониса.

Hyg. Fab. 155.

Либер, сын Юпитера от Прозерпины, которого растерзали титаны...

d) Athenag. 32.

...Им следовало бы наперед возненавидеть Зевса, который имел детей от матери Реи и дочери Коры и женился на собственной сестре, или выдумавшего это Орфея, который представил Зевса более преступным нечестивым, чем самый Фиест...

e) Tatian. Adv. Graec. 87, Преобр.

Зевс совокупляется с дочерью, и она от него родит. Об этом свидетельствуют Элевсинские таинства, дракон таинственный и Орфей, который говорит: «Затворите двери непосвященным».

f) Justin. Dial. c. Tryph. 69.

Ибо, когда у них говорится, что Бахус, сын Юпитера, родился от сношения его с Семелой, что он был изобретателем винограда, что после того как был растерзан и умер, он воскрес и взошел на небо, и когда в таинства его вводят осла, то не вижу ли я, что диавол подражал приведенному выше пророчеству патриарха Иакова, написанному у Моисея?

g) Philostr. Epist. 30, II, 241.

Таким образом, и Посейдон подошел в виде пурпурной волны и Зевс в виде быка, золотого дождя, дракона и других прикрытий, откуда — Дионис, Аполлон, Геракл и боги от прелюбодеяния.

h) Schol. Pind. Isthm. VII, 3.

Он назвал Диониса сопрестольником Деметры, с одной стороны, в соответствии с мистическим учением о том, что рядом с ней восседает Загрей-Дионис, происшедший от Персефоны, он же, по некоторым, Иакх...

Ср. Tzetz Lycophr. 355.

i) Nonn. VI 155—161 — см. ниже, № 25 b.

Ср. также намеки на «тайный брак» Зевса с Персефоной (без упоминания имени Загрея-Диониса в Hymn. Orph. XXIX, 7, в XXVII и LVI, 9.

j) Cic., De nat. deor. III, 58.

У нас много Дионисов ...Четвертый — от Зевса и Луны [по-видимому, Цицерон путает здесь Семелу с Селеной — Луной], которому, как думают, посвящены орфические таинства.

Lyd. De mens. IV, 51.

...Четвертый — от Зевса и Семелы; ему посвящены орфические мистерии и им замешивается вино.

Ср. еще о разных Дионисах — Diod. III, 62, 2—8 (ниже пункт n) и Philodem. De piet. 44 (в № 21j).

k) Alcmaeon. EGF, frg. 3, (древнейшее упоминание о Загрее).

Гея, владычица, ты, о Загрей, из богов величайший!

Aeschyl., frg. 228 (прощание Сизифа, уходящего из Аида, с Загреем и Плутоном).

Привет от меня Загрею и тебе, царю премного гостеприимному. Callim., frg. 171.

[Прозерпина], родившая сына Диониса Загрея.

Ср. N 20a.

Callim. ap. Tzetz Lycophr. 208 (Дионис — брат Аполлона).

Титаны, растерзавшие части тела Диониса, передали их его брату Аполлону, как говорит Каллимах (frg. 374).

Ср. Philoch., frg. 22 (FHG I, 387).

l) Proc. in Tim. 42e (III p. 316, 3) (Дионис — наследник Зевса).

Вот что сказал Орфей о монаде новых богов:

Зевс-отец над вселенной царил,
А Вакх был преемник.

Damasc. 245.

Поэтому и является Дионис преемником Зевсовых деяний, говорит Орфей, поскольку Зевс — творец цельности. Однако начало, середина и конец суть некие подчиненные элементы, но стоящие в зависимости один от другого. В непосредственном же смысле (haplōs) части согласуются преимущественно с целым.

Damasc. 160.

Единственный (monoeidēs), единичный (heis) демиург есть демиургическая единичность (henōsis). Однако он есть цельность, если, уже проявляя свои части, он еще находится вне дробления на части, как например Сабазий. Но он есть уже Дионис, если он есть беспредельно делимое множество. Потому и Дионис, и Зевс, и [вообще боги] свершители аналогичны Фанету в смысле беспредельного множества.

Ael. Aristid. I p. 49, 10.

Еще я слышал от некоторых и другое суждение об этом, а именно, что Дионис есть сам Зевс.

m) Hymn. Orph. 46, Недович. (гимн Загрею Ликниту).

После таких же молитв я зову Диониса Ликнита,
С Нисы цветущего бога, желанного, умного Вакха,
Чадо любимое нимф и прекрасной венцом Афродиты;
Ты, что когда-то потряс средь дубравы стопы хороводом,
С нимфами радуясь вместе, гоня обуянных восторгом,
Следуя Зевсовой воле, ты бременем стал Персефоне,
Вырасти сыном у дивной, богам ты бессмертным любезен.
Добрый, гряди благодатно, желанные жертвы приемли!

n) Diod. III, 62, 2—8.

Для древних мифографов и поэтов, у которых написаны о Дионисе несогласные вещи и которыми распространяются об этом многочисленные странные рассказы, очень трудно определенно сказать о происхождении этого бога и об его деяниях. И, действительно, одни говорят о происхождении одного Диониса, другие — трех.

...(6) Передают мифографы и о третьем происхождении [Диониса], соответственно которому Дионис, говорят, будучи сыном Зевса и Деметры, был растерзан земнородными и сварен, но в то же время, после составления членов его тела Деметрой в одно целое восстановился сызнова молодым, причем [соответствующие авторы] сводят эти рассказы к физическим объяснениям (8). А именно то, что он сын Зевса и Деметры, это-де говорится вследствие того, что виноград, получая свой рост от земли и дождя, приносит выжимаемое из его кистей вино. То, что он еще в юности был растерзан земнородными, обозначает [говорят], обработку земледельцами плодов. Это — потому, что люди считают Деметру землей [последнюю фразу вычеркивают Reiske и Kern]. О варке членов тела сказано в мифах вследствие того, что большинство путем варки и смешивания вина делают его более ароматным и лучшего качества. А то, что члены Дионисова тела вновь восстанавливаются в стройном виде в предшествующем состоянии после осквернения их земнородными, это означает, что ежегодно летом земля восстанавливает обобранный и срезанный виноград для расцветания, дающего возможность нового плодоношения. Ибо и вообще древние поэты и мифографы толкуют Деметру как Dēmētēr [«Мать-землю»].

(8) Согласным с этим является, как говорят, и то, что выражено в орфических произведениях и введено в их священные таинства, о чем не должно подробно рассказывать непосвященным [мотив невозможности обыденного языка для мистерий — обычен, начиная с намеков у Платона, Conv. 218b c].

Рождение Диониса-Загрея, его растерзание и кара Зевса.

21. a) Diod. V, 75,4 (Дионис-Загрей на Крите).

Они говорят, что этот бог [Дионис] родился на Крите от Зевса и Персефоны. Орфей передал о нем, согласно таинствам, что он был растерзан титанами.

b) Eur., frg. 472 (хор жрецов-мистов на Крите, образец пестрейшего мифического синкретизма, прозаический перевод).

О, чадо финикородной [из Тирии] Европы и великого Зевса, владыка стоградного Крита! Я пришел, покинувши священные храмы, стропила для которых дало туземное бревно, срубленное Халибской секирой и скрепившее воловьим клеем прочные скрепления кипариса. Проведя чистую жизнь, с тех пор я стал мистом Идейского Зевса, свершивши громы блуждающего ночью Загрея (и) его сыроядные пиры и вознеся факелы горной Матери, я, освященный, наименовался вакхом Куретов. Неся белые одежды, я избегаю рождения [быть при родах] смертных и не прикасаюсь гроба умерших. Я также хранюсь вкушения животных явств.

c) Firmic. Matern. VI, p. 15. (одно из наиболее подробных сообщений о Либере, или Загрее, т. е. об отроке Дионисе, критском сыне Зевса).

Итак, Либер был сыном Зевса, т. е. критского царя. Поскольку он был порождением прелюбодейной матери, он воспитывался у отца более тщательно, чем это было нужно. Супруга Зевса, по имени Гера, под действием мачехиной ненависти, всеми способами готовила козни для убийства ребенка. Отец же, зная про себя о ненавистных чувствах жены, при отправлении в чужие земли доверил надзор за сыном подходящим, как ему казалось, стражам, чтобы не произошло никакого зла со стороны разгневанной женщины. Гера, выбравши для своих козней удобное время, с этих пор еще сильнее воспламенела гневом; и так как уехавший отец передал мальчику и царский трон, и скипетр, то Гера прежде всего устранила стражей разными царскими подарками, а затем поместила своих сопроводителей, по имени титанов, во внутренних частях дворца и так подействовала на настроение мальчика мастерски приготовленными погремушками и зеркалом, что тот покинул царское седалище и пылким любопытством своей детской души был привлечен к месту козней. Будучи схвачен, он тут был убит; и, чтобы нельзя было найти никакой улики убийства, скопище сопроводителей Геры, растерзавши члены тела Либера на куски, разделило их между отдельными участниками. И далее, чтобы к этому преступлению прибавить еще новое, — поскольку у них был сильный страх перед жестокостью тирана, — они, сваривши разные части тела мальчика, пожрали их — с целью насладиться неслыханным до того дня пиршеством с употреблением человеческого трупа. Сестра убитого — ее имя было Афина — сохранила его вырванное сердце для себя, поскольку и она была участницей преступления, — как для того, чтобы было очевидное доказательство для донесения, так и для того, чтобы было чем смягчить натиск разъяренного отца. Когда Зевс вернулся, дочь рассказала ему по порядку о совершенном преступлении. Тогда отец, потрясенный роковым несчастьем от убийства сына и гнетущим ужасом горя, само собой разумеется, умерщвляет титанов, подвергши их разного рода мучениям. В этой мести за сына не было обойдено ни одной пытки и ни одного наказания, но Зевс отплатил за убийство сына, пройдя в бешенстве чрез все роды наказаний под действием не только отеческого горя, но и тиранической власти. Наконец, вследствие того, что он дальше уже не мог переносить муки от своих горестных чувств и так как его страдание из-за потери сына не умягчалось никаким утешением, он приказал сделать его изображение из гипса пластическим способом; и сердце мальчика, по которому было разоблачено преступление благодаря доносу сестры, художник поместил

в той части тела мальчика, где вырисовывались очертания груди. После этого Зевс приказал построить вместо могильного холма храм и жрецом в нем сделал воспитателя убитого мальчика, имя которого было Силен. Критяне, для умягчения разъяренного тирана, учредили праздничные дни похорон и составили для празднования годовщины богослужение в виде триетерических освящений, совершая в них по порядку все, что отрок делал или претерпевал при смерти. Тут они растерзывают зубами живого быка, совершая это ужасающее пиршество в дни своих годичных воспоминаний и, завывая нестройными криками по уединенным лесным местам, изображают безумие разъяренного духа, чтобы упомянутое преступление не воспроизводилось обманным образом, но чтобы оно становилось предметом веры при помощи безумия. Впереди несли ковчег, в котором сестра Либера тайком скрыла его сердце; а звуками флейты и звоном кимвалов здесь изображались погремушки, при помощи которых отрок был обманут. Так в честь тирана услужливым плебсом был сделан бог, который не мог иметь погребения.

d) Hyg. Fab 167 (общая связь первого и второго Диониса —Либера).

Либер, сын Иовиса и Прозерпины, был растерзан титанами. Его истертое сердце Иовис дал в питье Семеле. И когда та стала от этого беременной, Юнона, превратившись в кормилицу Семелы Берою, сказала: «Дитя, попроси Иовиса, чтобы он явился тебе в том виде, как он является к Юноне: чтобы ты знала, каково удовольствие возлежать с богом». Семела же, раззадоренная этим, обратилась с такой просьбой к Иовису и была убита молнией. Иовис извлек из ее чрева Либера и дал его на воспитание Нису, откуда Либер и получил имя Диониса и стал называться рожденным двумя матерями.

e) Paus. VIII, 37,5, Кондр. (древнее свидетельство о растерзании Диониса у Ономакрита).

От Гомера имя титанов заимствовал Ономакрит и представил титанов виновниками страстей Диониса.

f). Orph. Argon. 24.

...И многословное бога Загрея сраженного уничтоженье...

Luc. De salt. 39 (растерзание Диониса-Иакха — один из сюжетов для пляски).

...Растерзание Иакха, коварство Геры...

g) Schol. Lycophr. 208.

Вместе с Аполлоном в Дельфах почитался и Дионис — следующим образом. Титаны, растерзавшие тело Диониса на куски, передали их его брату Аполлону, собравши их в сосуд. А он, как говорит Каллимах (frg. 374) и Эвфорион (frg. 12.), сложил их у своего треножника со словами: «Они с чрезмерным насилием бросили в огонь божественного Вакха».

Ср. Etym. M. 255, 12 (кратко о Дионисовом треножнике в Дельфах).

h) Clem. Alex. Protr. II, 17, 2—18, 1 (I, 14, 7. St.) Корс.

Мистерии Диониса являются совершенно противочеловеческими. Вокруг него, еще отрока, пляшут куреты с воинскими движениями. Путем обмана титаны овладевают им, заманивши его при помощи детских игрушек. В таком виде и растерзывают его титаны, еще отроком, как говорит создатель таинства Орфей Фракийский:

Конус и ромб и игрушки с изогнутой формою членов,
Яблоки дивно златые от Гесперид звонкогласных...

И эти непотребные символы вашего таинства непотребно и доводить до сведения: игральная кость, шар-кубарь, яблоки, ромб, зеркало, шерсть.

Ср. Arnob. 19.

Но мы не будем изображать те другие вакханалии, в которых передаются тайные и требующие умолчания вещи и причудливо вводятся в священный обряд, что пойманный при помощи детских игрушек Либер был растерзан титанами, что ими же он был раздроблен на отдельные члены и помещен

в сосуд, чтобы быть сваренным, почему Юпитер, приглашенный и соблазненный удивительным запахом, налетел на этот завтрак, а когда это тяжкое преступление было раскрыто, он низверг буянов молнией в самые глубокие места Тартара. Свидетельство об этих делах и рассказ о них фракиец [Орфей], может быть, передал в своих стихах [так же и] об игральных костях, зеркале, кубарях, удобовращаемых колесиках, гладких мячиках и заимствованных у Гесперид золотых яблоках.

i) Clem. Alex. Protr. II, 18, 1—2 (1, 14, 16 St.). Корс.

Афина же, которая подняла сердце Диониса, получила прозвище Паллады от слова pallein [«сотрясать»] — сердце. Титаны же, растерзавшие Диониса, наложивши некий треножный сосуд членами тела Диониса, сначала его сварили, а затем, надевши на вертел, «держали над Гефестом» [выражение из Ил. II, 426]. Затем Зевс, появившись (а поскольку он был богом, то, пожалуй, и захвативши жир с жареного мяса, который у вас полагается богам в качестве почетного дара [ср. Ил., IV, 49: «сия бо нам честь подобает»], поразил титанов молнией и члены Дионисова тела передает отроку [или, для соблюдения эвгемеризма, «рабу»] Аполлону для погребения. А тот не послушался Зевса, отнес его на Парнасс и сложил там растерзанного покойника.

j) Philodem. De piet. 44, p. 16. (о трояком происхождении Вакха).

...Первое из них — от матери; второе — из бедра; третье же было тогда, когда он ожил после растерзания титанами и соединения его членов Реей. С последним согласен и Эвфорион (frg. 33.) в «Мопсопии». Орфей же утверждает, что он проводит все время в Аиде (переведено с конъектурами ряда ученых, приведенными в Orph., frg. 36. Kern).

k) Tatian. Adv. Graec. 8, Преобр.

В храме Аполлона есть место, называемое Омфал, которое почитается гробницей Диониса.

l) Apollod. 1, 3, 2 (аналогия с растерзанием Орфея).

Орфей установил и мистерии Диониса, и был он погребен в Пиэрии, будучи растерзан менадами.

m) Orig. c. Cels. IV, 17 (мотив возрождения и вознесения на небо).

...И ужели этот евангельский рассказ [воскресение и вознесение на небо], особенно если его понимать так, как следует понимать, — не является куда возвышеннее сказания о Дионисе, который только после того, как был обманут титанами, свергнут ими с трона Юпитера и растерзан ими на куски, — только после этого снова получил восстановление тела и как бы ожил и затем возвратился опять на небо...

Ср. у него же III, 22, 23.

...Цельс в своем направленном против нас сочинении упоминает также и о Диоскурах, и Геркулесе, и Эскулапе, и Дионисе, словом, о всех тех, которые по верованиям греков сделались из людей богами.

...И Бахус, беснующийся и одетый в женские одежды, разве имеет что-нибудь особенное, за что можно было бы почитать его как бога?

Дионис — мировой ум.

22. а) Procl. In Tim. II p. 145, 18—146, 22 (Дионис — мировой ум, остающийся поделенным при делении мировой души и тела).

Однако в то время как другие его создания все разделены, как говорит [Орфей], богами-разделителями, одно только сердце его находится вне разделения, по промышлению Афины, поскольку она устанавливает умы, души и тела. Однако если души и тела принимают великое к ним относящееся разделение и деление, то ум остается единым (hēnōmenos) и неспособным делить все в едином, охватывающим все умопостигаемое одним только

мышлением. Только одна умозрительная сущность и умозрительное число осталось, говорит он, спасенным Афиной:

...Только умное сердце одно оставили...

говорит он, прямо называя его «умным» [или умозрительным — noeran]. Поэтому, если недоступное делению сердце умозрительно, то, очевидно, оно есть ум и умозрительное число, — однако не всецелый ум, но — внутримировой. Ибо этот последний есть неделимое сердце, поскольку относящийся к нему демиург есть бог-разделитель. Поэтому он и называет неделимый ум сущностью Диониса, а то, что в нем способно к порождению, — делимой, соответственно с телами, жизнью, поскольку она физична и способна приносить и семена. Ее он называет и Артемидой [ср. Orph. frg.. 188], которая, стоя во главе природного рождения и повивая физические логосы, простирается сверху до подземных, [в то же время] усиливая в нем способность рождать. Все же прочее тело бога [он называет] душевным составом, причем и это тоже разделяется на семь моментов.

... На семь частей раздробили они убиенного сына... говорит богослов о титанах, как и Тимей разделяет его на семь частей. Также, пожалуй, и распростертость души по всему космосу напоминает орфикам о титаническом разделении, вследствие которого душа не только скрывает Все, но и простирается по Всему. Поэтому естественно, что и Платон назвал неделимой сущностью ум, смежно [существующий] над душой и, если кратко выразиться, являющийся со стороны души предметом приобщения. Он тут следовал орфическим мифам и хотел быть толкователем того, что говорится сокровенно.

Ср. там же II, 197, 24.

Поэтому общим у обоих числом является гебдомада, поскольку и богословы утверждают, что делящийся Дионис был разделен на семь частей:

На семь частей раздробили они убиенного сына...

Кроме того, они передали эту седмерицу Аполлону, как держащему вместе все согласования (symphōnias).

b) Procl. In Parm. 130b (p. 808, 25).

Вследствие этого и богословы утверждают, что ум спасается промышлением Афины в дионисических растерзаниях в качестве неделимого, душа же с самого начала делится, а именно деление это сначала происходит на семь моментов. Поэтому ей свойственен и принцип (eidos) делительной способности, и дискурсивное созерцание (to theōrein metabasticōs).

c) Procl. In Crat. p. 406b, c. (109, 19).

Также говорит, что в растерзании (Диониса) титанами без разделения остается только одно сердце, т. е. что сущность ума лишена частей (текст сомнительный).

d) Procl. In I Alcib. p. 344, 31.

...Разумная душа, от которой зависят еще страсти и неразумные способности, поскольку они злоумышляют против разумной жизни и пытаются титанически (titanicōs) растерзать ее. Однако над нею водружен ум, который афински (Athēnaicōs) подъемлет ее от склонения вниз и от движения к материальному, поскольку афинским является спасать жизнь в качестве неделимой, вследствие чего Паллада Афина и прозвана Спасительницей. Титаническим же является дробление ее и призывание к становлению.

e) Nonn. Abbas Orat. II contr. Julian, 35 (Migne. 36, 1053).

Персефона рождает Загрея-Диониса, зачавши его от Зевса. После его рождения титаны (это — демонские чины), вследствие зависти к Дионису как имеющему рождение от Зевса, растерзывают его. Другие же говорят, что Дионис был растерзан по повелению Геры.

f) Himer. Or. IX, 4.

Дионис был еще молодым, и против этого бога был род Тельхинов. Вакх рос, и все Титаны лопались от зависти. В конце концов, не будучи в состоя-

нии сдерживаться, они решили его растерзать. Они придумали [необходимые] приемы, средства и орудия приманки и ворожбу с помощью сил природы. И, ненавидя, как я думаю, Силена и Сатира, они объявили их колдунами за то, что те угождали Вакху. Что же затем случилось с Дионисом? Я думаю, он лежал побитый и кричал о своей смертельной ране. Виноградник стал печальным, вино получило чернильный вид, виноградная кисть стала как бы плакать. И Вакх уже не имел легких пяток для движения. Однако слезы существуют не навсегда, и не навсегда торжество врагов. Зевс, чувствуя все наперед, увидел это, восстановил Диониса, как говорят, и заставил титанов удалиться от [одних] его слов.

g) Oppian. De pisc. V, 9 и сл. (титаны и люди).

Или же мы рождены из божественной крови титанов.

Ael. frg. 189.

...Происшедшие из семени титанов...

Dion. Chrys. XXX, p. 337, 27 и сл.

Человеческий род получил свое существование от богов, а не от титанов и не от гигантов.

Ср. Xenocrat. frg. 20.

Ср. Nicandr. Ther. 8—12 (все нечистое произошло от титанов).

Но, говорят, пауки ядовитые, также и змеи,
Те, что ползут, нечистые, многое бремя для почвы,
От титановской крови взошли...

h) Olympiod. In Phaed. 68c, p. 48, 25.

Мы связаны как титаны вследствие множественного дробления материей, ибо «мое» и «твое» [«я» и «ты»] — множественны. Пробуждаемся же мы как вакханты. Поэтому мы можем и больше пророчествовать о смерти. А начальник смерти — Дионис, и потому он начальник всякого вакхизма.

i) Plut. De esu carn. 1, 996c (титаны, растерзавшие Диониса, — символ неразумия и насилия).

Итак, данные в мифах о Дионисе страсти, относящиеся к растерзанию его тела на куски, дерзость против него титанов, их наказание и поражение их перуном за причастие к его убийству — [все это] миф таинственно превратил в учение о палингенесии. А именно, древние называют титанами то, что является в нас неразумным, нестройным, насильственным, не божественным, но демонским. И это относится здесь к тому, что заслуживает наказания и привлечения к ответственности.

Дионис — мировая душа.

23. a) Plut. De ei Delph. 9, p. 388, e (космическое значение растерзания Загрея-Диониса).

Мудрые втайне разумеют под Аполлоном или Фебом — все, как единый огонь. Превращение же [единой огненной субстанции] в духов и воду, и землю и звезды, и роды растений, и животных и распределение (ее) на отдельные части мирового состава рассматривают они страсти (pathēma) и некий разрыв и расчленение бога, именуя его в этом аспекте Дионисом Загреем и Никтелием и Исодетом и уча об умираниях его и о возрождениях.

Ср. для понимания общего учения орфиков о месте Диониса рассуждения о последовательности божественных поколений: Procl. In Tim. prooem. E. (111, 168, 5), а также Olympiod. Phaed. 61c. (p. 2,21—25) и ниже №24h.

b) Hermiae In Phaedr. 87 (Дионис — принцип множественности).

Дионис есть бог, составляющий причину возрождения, восстанавливающий формы воплощения и принуждающий все, что возникает и рождается, выходить наружу из дверей.

c) Julian. Or. 179b.

Разделенное мироздание из единообразной и нераздельной жизни великого Зевса великий Дионис понял и, из него выйдя, посеял во все явления.

d) Macrob. Somn. Scip. 1, 12, 11 (растерзание Диониса и дробление мирового ума).

О самом же отце Либере орфики полагают, что его нужно понимать как noys hylicos [«материальный ум»], который, происходя из того неделимого [ума], сам делится на отдельные [умы]. Поэтому в их священных обрядах передается, что он, будучи растерзан титановским неистовством на отдельные члены, после мнимого погребения восстал снова живым и невредимым, поскольку noys, который, как мы сказали, есть «ум», определяя себя от неделимого к разделению и опять возвращаясь от разделенного к неделимому, и исполняет свои обязанности в отношении мира, и не покидает тайной стороны своей природы.

e) Olympiod. In Phaed. 67c, p. 43, 14. (множественность Диониса и единство Аполлона).

Как же при таких обстоятельствах Платон не воспроизводит тех орфических учений, что Дионис, с одной стороны, растерзывается титанами, а с другой — единится Аполлоном? Вследствие этого Дионис объединяется и собирается, т. е. — от титанической жизни к единовидной. Также и Кора, с одной стороны, низводится в Аид, а с другой — возводится и живет там, где была раньше, — при помощи Деметры.

f) Procl. In Tim. II, 198, 2.

Приходит для души, и притом от высших причин, это число [семерка], равно как и тройка, последняя — от причин умопостигаемых, первое же — от умозрительных. Приходит же оно от этих богов для того, чтобы сложенность дионисического ряда и данного в мифах растерзания, с одной стороны, обладала делимостью на семь частей (ведь нужно было, чтобы душа, приобщаясь к дионисическому уму и, как говорит Орфей, неся на голове своей бога, в соответствии с этим и получала разделение), а, с другой стороны, чтобы в этих частях она обладала гармонией в качестве символа аполлинийского строя. Потому этот последний бог и есть тот, который является в отношении упомянутых частей по воле отца собирающим и единящим разъединенные части Диониса.

g) Procl. in I Alcib., p. 391, 9.

Орфей ставит над царем Дионисом аполлинийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность (titanicon plēthos) и от ухода с трона и берегущую его непорочным в единстве.

h) Olympiod. In Phaed. p. 88, 5 (Зевс, Гелиос, Дионис, Аполлон).

Монада в таинственном смысле понимается как монада нового бога. В смысле же философского доказательства, развертывающего некий сокровенный смысл, она есть множество богов, которых Платон соответственно называет новыми, а царем их называет Гелиоса, имеющего, по Орфею (Orph., frg. 172), многое общение с Дионисом при посредстве Аполлона. Лучше же делать Гелиоса в качестве Зевса — царем, в качестве Диониса — содержащим разделение в соответствии с космосом, в качестве же Аполлона — тем средним, что, с одной стороны, объединяет дионисическое разделение, а с другой — посвящает его Зевсу.

i) Myth. Vat. III, 12, 5 (Дионис — мировая душа в ее раздроблении и воссоединении).

...Имеется сказание, что гиганты нашли Вакха в пьяном виде и, растерзавши его на отдельные члены, похоронили его напрасно, потому что он немного спустя воскрес живым и невредимым. Ученики Орфея толкуют этот вымысел в своих писаниях в том смысле, что Вакха нужно понимать именно как мировую душу. Эта душа, как утверждают философы, хотя и разделяется как бы по своим членам по телам мира, все же она оказывается вечно вос-

станавливаемой, выбираясь из тел и оформляя себя, в то время как она не допускает никакого дробления своей красоты, вечно пребывая тождественной себе.

j) Procl. In Crat. 406e (р. 188) (сердце Диониса — нераздельный мировой ум).

...Говорится, что при растерзании [Диониса] титанами остается без разделения только сердце, т. е. не имеющая частей цельность ума.

k) Procl. In Tim. 173, 1.

Ведь и богословы утверждают, что после растерзания Диониса, которое означает делимую эманацию из неделимой демиургии во все через Зевса, разные титаны получили в удел разную участь. Атлант же был помещен в местности на западе для держания неба.

Небо широкое держит Атлант судьбою могучей
У пределов земли.

Ср. Simplic. De coelo 284a, 14, р. 375, 12.

Если же место действительно скрывает в себе нечто божественное и мудрое, то пусть будет сказано, что Атлант, хотя сам и является одним из титанов, однако, ввиду того что он не вполне оказался в отношении него преступником, т. е. в виду того, что он действовал в отношении дионисической демиургии не в смысле одного титанического обособления, но как-то [от этого] уклонился и действовал в смысле Зевсова соединения в соответствии с обеими особенностями, то...

Ср. Hesiod. Theog. 517 (те же стихи) и аналогичную надпись на ларце Кипсела, Paus. V, 18, 4; о заключении в Тартар других титанов у орфиков — Orph. frg. 121 и сл.; о Прометее, брате Атланта, — frg. 143.

l) Olimpiod. In Phaed. 61c (2, 28. Norv.) (происхождение людей из копоти дыма от низверженных молнией титанов).

У Орфея передается о четырех царствах. Первое принадлежало Урану. Его принял Кронос [при этом говорится об изувечении Урана Кроносом, лишившим его возможности производить потомство]. После Кроноса воцарился Зевс, отправивший своего отца в Тартар. Зевсу наследовал Дионис, которого, как говорят, по наущению Геры растерзали титаны и тела которого они вкусили. В связи с этим разгневавшийся на них Зевс поразил их молнией; а из копоти дыма, который поднялся от их сожжения, появились люди. Поэтому нам не следует выходить за положенные нам пределы — не потому, что мы (как, очевидно, гласит само это учение) находимся по своему телу в каких-то узах, — ведь это ясно [и так], и об этом не говорилось бы прикровенно, — но потому нам нельзя выходить, что тело наше дионисично (dionysiacoy ontos). Ибо мы сами являемся его [Диониса] частью, раз мы состоим из копоти вкусивших его тела титанов.

m) Olympiod. In Phaed. p. 37, 13., Иван. (отрывок из литургической литературы орфиков, свидетельствующий о прощении титанов за их древнее преступление, т. е. за растерзание Диониса-Загрея).

Дионис — виновник разрешения, вследствие чего он — Дионис-Лисей [разрешитель]. При этом Орфей говорит:

Смертные будут тебе заколать по весне гекатомбы,
Оргии править, моля разрешения древней обиды
Предков законопреступных; и, сильных, их же восхощешь,
Ты разрешишь от трудов и от ярости вечного жала.

Ср. нижеприводимый текст о «Законопреступных предках» из орфического гимна к титанам, XXXVII, особенно ст. 2, 5, 8, Иван.

О титаны, вы славные чада Урана и Геи,
Пращуры наших отцов! Вы живете внизу под землею,

В недрах земли глубочайших, в обителях Тартара адских,
Вы — начала, истоки всех смертных, многострадальных,
Всех, кто в море живет, на земле обитает, пернатых.
Ибо от вас происходит все то, что рождается в мире.
Вас призываю, прошу, да избавите тяжкого гнева,
Если придет он в дома к нам от пращуров наших загробных.

О «древней обиде», Pind. frg. 133 (из Plat. Men. 81b); к последнему из приведенных стихов — Jambl. De myst. III, 10 (p. 121, 11).

Античное понимание Диониса в его отношениях к другим богам и миру.

24. a) Plotin. IV, 3 (зеркало Диониса).

Души людей, увидевшие собственное отображение [в чувственном] как бы в зеркале Диониса, получают там [в умопостигаемом] свое происхождение и [тем самым] устремляются оттуда, сами не отсекаясь от своего начала и ума.

b) Olympiod. In Phaed. (p. 111, 14).

Дионис, когда увидел свое изображение в зеркале, он последовал за ним и таким образом расчленился на Все. Аполлон же собирает его и возводит его, поскольку сам он является богом очистительным и воистину спасителем Диониса, вследствие чего он и воспевается как Дионисодот [«Дионисом данный»].

Ср. об этом же эпитете Аполлона у флийцев, Paus. I, 31, 4.

c) Procl. in Tim., 23d, e (1, 142, 24) (зеркало Гефеста).

А то, что (здесь) демиург чувственных творений, а не душевных или умозрительных, то и это объясняют [богословы]. Действительно, и употребление зеркала, и котлы, и хромота, и все подобное является символом его [Гефеста] творчества в чувственной области. Поэтому то, что он является творцом всего чувственного, это ясно из тех же самых [слов], которые говорят об его падении сверху, с Олимпа, на землю и которые делают все приемлющее внутри мировых богов «гефестосозданным».

Там же, 33b (II p. 30, 19).

У богословов зеркало издавна было усвоено в качестве символа годности для умозрительного объяснения Всего. Поэтому они говорят, что Гефест сделал зеркало для Диониса, отразившись в котором и рассмотревши в котором свое изображение, этот бог эманировал во всецелую делимую демиургию.

d) Там же, 29a, b (I p., 336, 29) (зеркало Диониса — образ его становления в инобытии в подражение его первообразу).

Итак, подобно тому как Орфей построяет в виде «отображений (eidōla) Диониса» то, чем определяется становление и что приемлет всецелую сущность первообраза, подобно этому и философ [Платон] назвал мир образом умопостигаемого в подражание их примеру.

e) Procl. In R. P., I p. 94, 5.

...Орфей связывает с «дионисийскими отображениями» свои соединения, разделения и френы, возводя к ним все эти последние на основании предварительного исследования...

Ср. об этих френах — I p. 125, 20.

Поскольку таинства передают в сокровенном виде некие священные френы Коры, Деметры и самой величайшей богини (Ночи)...

f) Procl. In Crat. 406e (p. 108, 13). (Смысл именования Диониса вином.)

Диониса, нашего владыку, богословы часто и в силу его совершенных даров называют Ойносом (вином), как например Орфей:

Ойноса корень один на тройной они заменили.

И опять:

Ойноса члены возьми все в порядке и мне предоставишь.

И еще:

Ойноса, Зевсова сына, они, ненавидя...

Там же, 406с (р. 109, 9).

Итак, поскольку делимая демиургия целиком зависит от дионисийской монады, производя разделение, с одной стороны, умов в космосе с участием в них общего ума, с другой — многочисленных душ с участием в них единой души, с третьей — всех чувственных видов с участием в них соответствующих цельностей, то вследствие этого и самого этого бога назвали божеством Ойносом, причем и его самого и все его демиургемы. Ведь все есть порождение ума; и одно дальше, другое ближе приобщается делимой распределенности ума. Соответственно с этим, следовательно, действует и вино при своем появлении в существующем. В телах оно действует и мастерит отобразительно, в согласии с мнением и ложным представлением; в умозрительном же — согласно с умом, поскольку и при растерзании [Диониса] титанами только одно сердце [его] остается, как говорят, неделимым, т. е. лишенная частей сущность ума.

g) Procl. In Tim. 41d (III p. 241, 5) (сущность «новых» богов и Диониса).

Итак, демиургия новых богов прекрасно завершается по воле отца палингенесией... Следовательно, в новых богов демиург вложил и изначальную демиургию смертных [сущностей], и причину палингенесии, подобно тому как в монаду новых богов — [демиургию] всего внутрикосмического. Эту монаду и сам Орфей называет новым богом. Поэтому ты видишь, как он вкладывает в них: единотворные и источные потенции, зовя их «богами богов», а также и сдерживающие, устойчивые, вследствие [определяемой ими] середины между разрушимым и неразрушимым; познавательные, вследствие [сообщаемого ими] научения; усовершительные, вследствие завершения мира присоединением к нему смертных [сущностей]; демиургические, вследствие демиургической [способности]; двигательные и уподобительные, вследствие подражания Всему. И, в свою очередь, если угодно, [он вложил в них потенции]: Гефестовские, вследствие деятельности, соответственной природе; Афинины, вследствие увещания прикнанивать смертное к бессмертному; Деметрины и Корины, вследствие порождения и питания; титановские, вследствие смертного и подверженного року; Дионисовские, вследствие палингенесии. Ведь то, что [боги] порождают, то они после уничтожения и принимают снова, воссылая к его цельностям, все разделяя на частности и опять беря отсюда еще другое и объединяя для других рождений. И у них намечены все элементы для рождений смертных живых существ; и они вечно наполняют круг непрестанных рождений и уничтожений. Поэтому они принимают в себя то, что гибнет, что они даровали становящемуся, и присоединяют к цельным [сущностям] то, что они у них отняли. И это обладает беспредельной взаимосменой, вследствие вечной подвижности всех богов.

h) Procl. In Tim. 42d (III p. 310, 30).

Богословы изображают Диониса при помощи такого изложения. Именно, он есть монада всей вторичной демиургии, поскольку Зевс поставляет его царем всех внутримировых богов и наделяет его первейшими почестями. По этому же самому, следовательно, они обыкновенно называют новым богом Гелиоса, — и Гераклит (frg. 6) говорит: «солнце каждый день новое»,— поскольку оно причастно дионисийской силе.

Procl. In Parm. 127b (p. 86, 36).

Ведь и богословы называют самого Зевса и Диониса детьми и молодыми. «Хотя они и молодые»... — говорит Орфей. И говорят они это потому, что они выводят умозрительное всецело из умопостигаемого и о́тчего.

Procl. In Crat. 390b (p. 55, 5).

И Дионис — последний царь богов от Зевса. Ибо отец посадил его на царском троне, вручил ему скипетр и сделал его царем над всеми внутримировыми богами.

«Внемлите, боги, кого я вам царем поставляю», — говорит Зевс новым богам.

Ср. с последовательностью богов и космических периодов — № 23а и № 20 l.

i) Socr. Hist. eccl. III, 21, Иван. (тождество Диониса, Аттиса и Адониса).

Аттиса богом зовите, Адониса господом чтите,
Он же вам Эвий, податель даров. Дионис пышнокудрый.

j) Justin. Coh. p. 15, Иван. (абсолютное единство Зевса, Аида, Солнца, Диониса).

Знай: бог единый Зевс; бог единый — Аид; бог единый —
Гелиос; бог Дионис — бог единый. Единый во всем бог.
Нужно ли порознь твердить все то же единое слово?

k) Marc. Cap. 48, 25-31 (Озирис, Серапис, Плутон, Тифон, Мифра, Адонис, Аммон—Дионис позднейшего синкретизма), Иван.

Вышняя сила отца непостижного, Сын первородный,
Радость вселенной, венец естества и богов утвержденье,
Зрящий один невозбранно родителя свет запредельный!
В Мемфисе имя Озирис тебе, и Серапис по Нилу;
Мифра одним, у других ты Плутон, иль Тифон беспощадный.
Ты ж и над плугом склоненный возлюбленный отрок, и Аттис.
В Библосе нежный Адонис, Аммон в раскаленной пустыне.
Радуйся, список отца, Небожителя истинный образ!

l) Auson. Epigramm. 49, Иван. (тождество Диониса с Озирисом).

Я у египтян Озирис, я Светобог у мисийцев.
Вакх я живым, а мертвым — Аид. Дионис я, о люди,
В пламенном лоне рожденный, двурогий, гигантоубийца.

m) Macrob. Sat. I, 23, Иван. (Тождество Зевса, Солнца, Диониса и Всего).

Ты, что в поднебесье, кружной тропой, огнедышащих вихрей
Кольца влачишь и свиваешь клубы, довре́менный, внемли нам,
Зевс-Дионис лучезарный, земли и пучины родитель,
Солнце, вселенной отец, многоликое Всё, златовержец!

Рождение Диониса от Персефоны, его смерть и всемирный потоп — кара Зевса.

25. а) Nonn. Dion. V, 562—570, Недович. (брак Зевса-дракона с Персефоной для рождения Загрея).

Но Семела хранилась для более блещущих браков.
Ибо уже устремлялся опять Дионис соизволить
Образ быкоприродный рожденного встарь Диониса,
Зевс высочайший, когда вожделел рокового Загрея.
Персефона его родила на ложе змеином
Зевса, жена царя подземного в черной одежде.

Как только Зевс премногоизвивший в образе ложном,
В виде дракона вращаясь своим сладострастным извивом,
Девство снял с Персофоны безбрачной и девичью тайну.

(Далее до конца песни, ст. 621, — изображение влюбленных в Персофону богов.)

b) Nonn. Dion. VI, 155—388, Недович.

О Персофония — дева, не можешь ты брака избегнуть:
Замуж тебя выдают — и справляешь ты свадьбу с драконом,
Ибо, лицо изменив, сам Зевс, в переменах искусный,
Мужем проник, извиваясь как змей по любовному следу.
В самые недра девичьей пещеры, окутанной мраком,
Мощной тряся бородой, сторожащих убежище змеев,
Видом подобных ему, своим взором Зевс усыпляет...
Дева Загрея родит, рогатое чадо: свободно
К Зевса небесному трону восходит младенец, ручонкой
Молнию бога берет, и подъемлет он, новорожденный,
Детской ладонью своей, как легчайшее бремя, перуны.
Только неделю он был близ Зевсова трона: титаны,
Верные ярости Геры, тяжелой во гневе, чужому
Демону смазали лик потихоньку кругами из мела
Хитрого и тартарийским ножом его лик повредили,
Как перед зеркалом он увидал изменившийся облик.
Но расчлененный железом титанов и с жизнью расставшись,
В самой кончине своей Дионис получил возрожденье;
Разнообразно меняя свой вид, становился другим он, —
То как коварный Кронид молодой, потрясая эгидой,
То как медлительный Кронос, старик, насылающий ливни;
Был он как пестрый обличьем младенец, как юноша пылкий
С виду, чей пух молодой лишь едва начинал пробиваться
И обрамлял подбородок Загрея темнеющим краем,
То он подобился льву, воспылавшему гневом ужасным,
Пасть изрыгала его приводящее в трепет рычанье,
Он выпрямлял свою шею, густой осененную шерстью.
Гриву косматых волос, обвивающих спину крутую,
Тыча вокруг хвостом подвижным в расстоянии тела,
Вдруг он свой облик менял: вместо львиного лика казался
Неукротимым конем, издающим звонкое ржанье,
С гребнем высоким, узду прикусившим зубом надменным,
Стертую челюсть свою орошающим белою пеной.
То превращался в дракона с рогами, с чешуйчатым телом,
Пастью огромной своей издавая шипящие свисты,
Высунув тонкий язык из зияющего подбородка.
Так он драконом вскочил на угрюмое темя титана,
Крепко связав его шею змеящимся вкруг ожерельем;
После покинув всегда подвижное змеиное тело,
Тигром он стал, запятнав свою пеструю шкуру, а после
Преобразился в быка и, издав его мордой мычанье,
Начал титанов бодать заостренным рогом бычачьим.
Так, нападая, он жизнь защищал; но завистливой глоткой
В воздухе вдруг загремела свирепым мычанием Гера,
Мачеха, тяжкая гневом; от этого рева богини
Шум пробежал в небесах, застонали ворота Олимпа:
Бык дерзновенный припал, — и убийцы рассекли на части
Плоть Диониса в бычачьей природе своими ножами.
Зевс же отец, когда первый его Дионис был разорван,

Выведав темный образчик коварного зеркала смерти,
Светоч карающий свой обратил на титанову матерь
И в Тартарийских вратах заключил убивавших Загрея,
Крепкорогатого бога. Попадали вниз, засыхая,
Жаркие кудри земли удрученной с горящих деревьев.
Сразу Восток запылал: иссушил свою жгучей стрелою
Зевс Бактрийскую землю, от волн Ассирийских соседних
Воды Каспийского моря огнем загорались, а также
Влажные жилы у Инда; арапский Нерей накалялся.
Море пылало кругом — до залива окрест Эрифреи,
Запад противолежащий перуном свим разрушает
Также огненный Зевс, детолюб, под напором Зефира
Полусгорев, влажный блеск источало на западе море
И сочлененья Медведиц; замерзшего моря Борея
Тоже поверхность пылала, и волны его клокотали;
Южный изгиб Козерога, лежащий у снежного склона,
Неудержимо кипел под горячими искрами Нота.
Тут Океан, изливая с ресниц увлажненных потоки
Слез, стал Зевса молить под защитой жертвенной влаги.
Зевс успокоил свой гнев, увидав, как земля под Перуном
Пересыхала, ее пожалел — и омыть пожелал он
Испепеленную грязь и сожженные вереды почвы.
Зевс-дождевик, уплотнив облака по всему небосводу,
Землю повсюду омыл, и небесные трубы владыки
Рев прокатили везде с грохотаньем небесного грома.
Избранный ход свой блюдя, в это время все звезды имели
Расположенье в небесных домах: колесница четверкой
Гелиоса, где спина у созвездия Льва, пробегала
Путь свой, сияя огнем; в колеснице проворной Селена,
Дева природы, тройной к восьминогому Раку катилась.
Влажно-росистой стопой в равноденственном круге Венера
К дому весеннему шла, уклоняясь от рога Овена,
И направлялась к Тельцу олимпийскому, чуждому снега;
С солнечным дышлом соседний Арес пред собой Скорпиона
Гнал впереди, что Тельца опоясывал, полного жара:
Искоса он наблюдал за противолежащей Венерой;
Год завершая в пути на двенадцатый месяц, Юпитер
Легкой стопой подходил к Зодиака созвездию — Рыбам,
С правой имея руки завиток у Луны трехсторонний,
Переходил Сатурн через влажный хребет Козерога,
Светом морозным пропитан; Меркурий на крыльях к подъему
Шел, приближаясь к созвездью блестящему Девы, чтоб дома
Дики [1] достигнуть, где он как судья пребывает. Перед ливнем
Зевса раскрылись сырые засовы у всей семерицы
Звездноэфирных путей; из ущелий с широким волненьем
Загрохотали потоки обильными влагой ручьями;
Влажные дщери, оторванные от отца Океана,
Вздулись лагуны; из сумрачных недр появившейся влагой
Бурные взмыли ключи и стремглав понеслись к Океану;
Скалы покрыла капель, а сухие холмы огласились
Шумом потоков, излившихся с гор полноводной струею.

[1] Д и к а — богиня справедливости.

Вздыбилось море; вверху нереиды средь зарослей горных
Вдруг в Ореад превратились, а робости полная дева
Эхо средь гор поплыла, неумелые руки расправив,
Снова подвержена страху утратить былую повязку,
Некогда Пана бежав, а теперь покорясь Посейдону.
Влажными членами львы закружились морские в пещере,
Львов сухопутных скрывавшей, среди непривычного камня;
Дикий бродячий кабан повстречался на том же изгибе
Горных ущелий, где место нашлось для морского дельфина;
Хищные звери со снежных вершин заплавали в общих
Волнах с рыбами вместе; спиральный присосок полипа,
Что поселился в горах, нападает, преследуя зайца.
Влажные телом тритоны, скользя в логовища лесные
Зеленоватым хвостом раздвоенным, попрятались в глуби
Горных чертогов укромных — излюбленных Паном убежищ
Вместе плывя и привычно вверяя воздушным теченьям
Раковин пестрых игру; на холме, что затоплен водами,
Пану — любителю скал — повстречался Нерей-поселенец,
Не признававший свирели, промокшей при плаванье бога:
Волны морские сменив, поселился в горах он скалистых,
Выбрав жилищем себе грот сырой — обиталище Эхо.
Люди в то время настигнуты были погибелью водной.
Волнами погребены и один за другими их трупы
Плыли, носимы толпой по волнующемуся теченью.
Шумно-холодной струей ниспадавшую горную воду
Пастью открытой испив и заполнивши зев под утесом,
Вепри валились и падали львы. Сопряженным потоком
Реки с озерами вместе, течением Зевса, смешались
С влагой морей воедино; четыре согласные ветра
В вихре сплелись как один — бичевать беспредельную влагу.
Землю всю видя промокшей под более мощною дланью,
Всю всколебавшуюся лишь под грозными ливнями Зевса,
Энносигей, властитель морской, оружье отбросил
С сердцем, не зная, какую страну передвинуть трезубцем,
Толпы младых нереид проплывали по шумной пучине;
Вез увлажненным путем на спине зеленевшей Фетиду
Густобородый Тритон; и на рыбьей спине у морского
Зверя бразды утвердив, средь тумана блуждала Агава,
Брызгами холм оросив, окруженный влажной стезею,
Переселенец-дельфин пробежал, поднимая Дориду;
Глубоководный кит, расскакавшись, прибился к вершинам
И устремился в нору, где жила сухопутная львица.
Тут, увидав под соседней скалой, окруженной волнами,
Шедшую вплавь Галатею, воскликнул Пан увлажненный:
«О Галатея, куда ты идешь — по горам вместо моря?
Разве услышишь ты здесь звуки песни любовной Киклопа?
О, заклинаю тебя Афродитой, твоим Полифемом, —
Тяжкой ты страстью пылала, — не скрой от меня, — не видала ль
Ты средь камней проплывавшую Эхо, мою ореаду?
Также ль она, как и ты, шла влажным путем, иль, быть может,
Ехала морем, воссев на дельфина морской Афродиты, —
Эхо моя, как Фетида, приняв головную повязку?

Как бы ее не смутили противные волны морские!
Как бы ее не покрыл этот мощный поток! Как ей, робкой,
Вместо привычных гор проходить по изменчивым волнам,—
Жившая раньше в скалах, будет водною нимфою Эхо.
Ты же оставь своего Полифема тупого: захочешь, —
Сам я тебя на плечах подниму и доставлю спасенье:
Шумный поток не потопит меня; если я пожелаю,
То на козлиных ногах поднимусь до звезд небосвода».
Пану в ответ Галатея такие промолвила речи:
«Пан дорогой, выручай свою Эхо, не знавшую моря;
Попусту не вопрошай, для чего я иду здесь сегодня;
Зевс-дождевик даровал мне дорогу по этим высотам,
Будто бы нежная песнь, предо мной зазвучала Киклопа.
Я берегов Сикелии [1] уже не ищу: ужасает
Буря такая меня, я забыла и про Полифема».
Молвила — и удалилась от влажного логова Пана.
Все заливало потопом, волнующимся, необорным:
Поплыли все города, все деревни; без вод не осталось
Ни одного из ущелий, холмов обнаженных, ни Оссы,
Ни Пелиона вершин; Тиррен преисполнился шумом
Под трехголовым холмом; под напором морских сикелийских
Волн Адриадские скалы завыли от грохота ливней;
Солнечные Фаэтона лучи, пробегая воздушный
Путь, попадали в поток и теченьем воды размягчались.
Пояс седьмой проходя над дугой невысокого хода,
Свет холодила в волнах, доходивших до неба, Селена,
Путь замедляя нырявших быков с перемоченной шеей.
Воды потопа, смешавшись с рядами небесных созвездий,
Сделали Млечный Путь еще более белым от пены.
В страсти несчастный Алфей [2] повстречался с шумящим и полным
Нилом, блуждая сливающим воду семью рукавами:
Этот желал простираться обильной плодами браздою,
Жаждой томимую нимфу лобзаньями влажными теша;
Тот же, минуя свой путь основной по привычному полю,
Грустно струился. Взглянув на Пирама влюбленную реку,
Рядом текущую с ним, обратил к ней Алфей свое слово:
«Нил, что могу предпринять я, когда Аретуса [3] исчезла?
Что торопиться, Пирам? Ты кому свою Фисбу оставил?
Счастлив Ефрат: испытать не пришлось ему жало Эротов!
Я не ревную — и вместе боюсь: вдруг, в дождь обратившись,
Не переспал бы Кронид с любимой моей Аретусой.
Ох, не женился бы он и на Фисбе твоей в этих устьях!
Ты мне, Пирам, утешенье; но нас возмущает обоих
Вовсе не Зевсов потоп, а стрела золотой Афродиты.
Следуй желаньям моим; пока я по следам Аретусы,
Сиракузянки, пойду, — ты, Пирам, отыскивай Фисбу.
Ты возразишь, что земля всколебалась, что небо грозится
И что неистово море, что даже и воздух в эфире

[1] Сикелия — Сицилия.
[2] Алфей — река в Пелопоннесе.
[3] Аретуса — нимфа источника близ Сиракуз.

Пенным течением струй взволновался, плыть непривычный,
Что мне до гнева потока и бурь? Здесь великое диво:
Зевсов град всю горящую землю, все светочи моря
Опустошил, все потоки; единственному же Алфею
Он не потушит несчастный огонь от Пафосской богини!
Все ж, хоть меня притесняет потоп и горю на огне я, —
В этом страданье меня утешает немного, что даже
Нежный Адонис — и тот на беду Афродите блуждает».
Он говорил бы еще, но от страха лишается речи.
Девкалион в этот час, мореплаватель непревзойденный,
Переезжал по вздутым волнам средь течений тумана
И самоходный ковчег, без ветрил и лишенный причала,
На самобытном пути бороздил заснеженную воду.
Скоро и мир перестал бы быть миром, и вспять обращенный
Жизненный Век прекратил бы бесплодную связь человеков;
Но мановеньем священным Зевса бог синекудрый
Режущим землю трезубцем копнул Фессалийскую гору
И посредине вершину рассек; в расщелину пика
Воды блестящие вдруг устремились и ринулись в недра.
Скоро, согнав с себя струи идущего с высей потопа,
Вновь появилась земля; а когда удалялись наплывы,
Между глубоких ущелий опять обнажались утесы.
Жаждущий блеск проливал на влажные выступы почвы,
Гелиос сушит ее; наполняясь, ручьи побежали,
И под горячими солнца лучами болота твердеют
Вновь, как и раньше. Скрепленные смертных высоким искусством,
Вновь города утвердились на каменных их основаньях:
Вновь и дома и дворцы и в новоотстроенных градах
Улицы укреплены — подрастающих в честь поколений.
Снова природа смеется, и воздух тревожится только
Крыльями птиц на лету, да налетами бурь переменных.

c) Nonn. X, 292—297 (тождество Загрея с Зевсом Дождевым).

Милость одну на любовь ты яви, о Зевс мне Фригийский,
Некогда мне, младенцу, сказала кормилица Рея,
Что Загрею ты молнию дал и пра-Дионису (proterōi D), —
Он тогда только еще лепетал, — острие огневое,
И дал он шум громовой и хляби ливней воздушных,
И младенцем еще он был вторым дожденосным
Зевсом...

d) Nonn. XXIV, 43—49 (слова реки Гидаспа ко второму Дионису).

...Иной природы,
Нового Я Диониса омыв в своих омовеньях, —
Имя Бромий ему, юнейший, после того как
Кронион нимфам моим воспевать Загрея преподал,
Всю красоту Загрея несешь ты. Ему благодарность
Позднюю ты воздай за свое появленье. Из сердца
Первородного ты происшел Диониса, дарящего вечно.

e) Nonn. XLVIII, 23—30 (слова раздраженной Геры к гигантам об уничтожении второго Диониса).

Вы приведите ко мне Диониса, дабы Крониону
Рабством Лиея я воздала, побежденного пикой,

И, замучив его губительным вашим железом,
Вы мне убейте его, всеподобного [богу] Загрею.
Всяк да речет, человек или бог, что на отрасль Кронида
Гневаясь, Гея оружье дала возникшим дважды убийцам,
Старшим титанам в борьбе [роковой] с Дионисом первичным,
Ныне же младшим гигантам в борьбе с Дионисом позднейшим.

Культ Диониса на Крите и его служители.

26. a) Diog. L. 1, 109—111 (об одном из воспитанников Диктейского Зевса Эпимениде Критском, прославившемся своим искусством очищения).

(109) Эпименид, как утверждает Феопомп [FHG I frg. 69] и многие другие, сын Феста, а по другим — Агесарха. Он был родом критянин, из Кносса, и благодаря свисающим волосам имел вид необычайный. Посланный однажды своим отцом в поле для присмотра за овцами и сбившись около полудня с пути, он проспал в некоей пещере 57 лет. Когда же он после этого проснулся, он начал искать свою овцу, полагая, что он спал недолго. Но найдя ее, он отправился по полю и нашел в нем все изменившемся и уже в другом владении; он в недоумении вернулся снова в город.

Войдя там в собственный дом, он наткнулся на людей, которые стали его расспрашивать, что он за человек. Наконец, он нашел здесь своего младшего брата, который был теперь уже стариком; от него он и узнал всю истину. Получив известность (110) у греков, он был признан совершенно исключительным любимцем богов.

Так как у афинян в то время свирепствовала чума, и пифия им возвестила, что необходимо очистить город, то они послали Никия, сына Никерата, с кораблем на Крит, чтобы пригласить к себе Эпименида. Он прибыл в 46-ую Олимпиаду [596—593 гг. до н. э.], очистил их город и положил конец чуме следующим образом. Взявши с собой некоторое количество черных и белых овец, он пришел на ареопаг. Оттуда он пустил их идти, куда они захотят. При этом он велел своим спутникам приносить в жертву соответствующему богу каждую овцу на том месте, где она ляжет. Таким-то образом был положен конец болезни. Отсюда происходит и то, что еще и теперь в афинских домах можно найти безыменные алтари, сооруженные в память происшедшего в то время очищения. Другие утверждают, что оракул объявил причиной чумы Килоново осквернение и для избавления от него указал: для этого должны умереть два юноши, Кратин и Ктесибий, откуда и произойдет освобождение от несчастья (111). Афиняне постановили выдать Эпимениду талант вместе с кораблем, который должен был отвезти его на Крит. Он, однако, денег не взял, но зато он заключил договор дружбы и союза между кноссянами и афинянами. Возвратившись домой, он по истечении непродолжительного времени умер, как говорит Флегон [FHG III, frg. 610] в своем сочинении о долголетних людях в возрасте 175 лет, по мнению же критян, в возрасте 299 лет. Напротив того, Ксенофан Колофонский [11В 20D] утверждает, что он слышал, будто Эпименид умер в возрасте 154 лет [дальше следует у Диогона Лаэрция (112) весьма характерное сообщение о написании Эпименидом поэмы о происхождении куретов и корибантов, Теогонии и прозаических сочинений о жертве, о Критском государстве, о Миносе и Радаманте].

Ср. Plut. Sol. 12.

b) Max. Tyr. X, 1 (110—112).

В Афины прибыл однажды критский муж по имени Эпименид, который принес с собой рассказ такого содержания, что трудно было и поверить. Именно, лежа в пещере Диктейского Зевса и будучи погружен в течение го-

дов в глубокий сон, он будто бы через сновидение сам вступал в сношение и с богами, и с божественными словесами, и с истиной, и со справедливостью. Этот Эпименид, поскольку я знаю, рассказывал в символических мифах нечто вроде того, что человеческая жизнь подобна огромному и многолетнему сну. Но он внушил бы себе больше доверия, если бы к своему учению он присоединил слова Гомера, сказанные им о сновидениях.

А именно, Гомер (Од. XIX, 562) утверждает, что имеется двое ворот для бессильных снов, одни — из слоновой кости, другие — роговые, и что сны, идущие через роговые ворота, достоверны и внушают доверие, те же, что через ворота из слоновой кости, обманчивые, ничего не приносящие душе действительного. Таким-то образом рассказывал пространно и Эпименид, миф ли то или правдивый рассказ. Ведь здешняя жизнь есть в этом смысле совершенно некий сон, в связи с которым душа, зарывшаяся в тело, из-за пресыщения и наполнения [телесным] едва только грезит сущее. Душам многих людей они приходят через ворота из слоновой кости. Если же где-нибудь окажется чистая и трезвая душа не очень оглушенная здешним обмороком и [телесным] наполнением, то к такой душе, естественно, идут для встречи сны через другие ворота, сны ясные, раздельные, наиблизкие к истине. Таков был сон Эпименида.

c) Porphyr. Vit. Pyth. 17 (посвящение Пифагора).

Прибывши на Крит [Пифагор], отправился к истокам Морга [одного из идейских Дактилей], которыми он и был очищен при помощи громового камня (tōi cerayniai lithōi). Днем он был распростерт на морском берегу, а ночью — на речном, имея на голове повязки из шерсти черного барана. А в так называемую Идейскую пещеру он сошел в черной овчине и провел там установленные трижды девять дней; он также совершил по Зевсу жертвоприношение и видел ежегодно постилаемое ему седалище. А на могиле Пифагор сделал надпись, начало которой такое:

«Зан здесь умерший лежит, а он величается Зевсом».

d) Paus. II, 7, 7, Кондр. (Критский очиститель Карманор).

...Убивши Пифона, Аполлон и Артемида прибыли в Эгиалею, чтобы получить очищение. Тут их охватило чувство страха, — это место и теперь называется «Ужасом», — тогда они направились в Крит к Карманору; жителей же Эгиалеи поразила болезнь.

Paus. II, 30, 3, Кондр.

Критяне рассказывают — а это предание у них местного происхождения, — что у Карманора, очистившего Аполлона от убийства Пифона, был сын Эвбул и что от Зевса и Кармы, дочери Эвбула, родилась Бритомартис, что она любила бег и охоту и была особенно дорога Артемиде; убегая от влюбленного в нее Миноса, она бросилась в море, где были расставлены сети для ловли рыбы. Артемида сделала ее богиней...

Paus. X, 7, 2, Кондр.

Насколько сохранилась память, самым древним видом состязания (в Дельфах) и притом таким, за который стали давать награды, было пение гимна в честь бога. Первым пел и одержал победу в пении Хрисофемис из Крита, отец которого, Карманор, (как говорят, очистил Аполлона от убийства).

e) Paus. X, 6, 7, Кондр. (Критские очистители).

Есть рассказ и другой: будто у Крия, царствовавшего над народом Эвбеи, был сын, сущий разбойник; он грабил святилище бога, ограбил и дом богатых граждан. Когда он собирался пойти на них походом второй раз, то жители Дельф обратились с мольбой к Аполлону — защитить их от грозящей опасности. Бывшая тогда пророчицей Фемоноя дала им такой ответ в гекзаметрах:

Скоро уж тяжкой стрелой поразит Аполлон того мужа,
Чьею рукою ограблен Парнас; от крови убийства

Руки очистят ему заклинаньями критские мужи.
Слава о всем совершенном вовеки-веков не погибнет.

f) Очень важны для характеристики материальной мифологии Диониса-Загрея те общие источники об оргиях Диониса, которые должны специально рассматриваться не в отделе о Зевсе, но в отделе о Дионисе: Plut. De Is. et Os. 35 и сл.; Quaest. gr. 12, De ei ap. Delph. 9; Mulier virt. 13; De prim. frig. 19; Paus X, 4,3; 6, 4; 32,7. Сюда же — очень важные тексты специально о критских мистериях Диониса-Загрея, приведенные выше, — Eur. в № 21b и Firmic. Matern. № 21 с.

g) Serv. Verg. Georg. 1, 166 (мистериальные очищения в культе Диониса Либера).

«Мистика» же Иакха, по Варрону, сводится к тому, что священные образы в честь отца Либера приводили к очищению души и что люди, таким образом, очищались этими мистериями, как зерновой хлеб очищается веялкой. Отсюда происходит то, что говорится об Изиде, сложившей в решето члены растерзанного Тифоном Озириса. Ведь он есть тот же самый отец Либер, о котором Орфей говорит, что он был растерзан гигантами. Действительно, в его мистериях имеет место веялка, поскольку он, как мы сказали, очищает душу, а отсюда и Либер получает свое имя от того, что он liberat — «освобождает».

h) Schol. Plat. Legg. Proem. (древнейшее упоминание о мистериях на Крите).

Итак, этот [афинянин], придя на Крит и встретивши перед Кноссом критянина Клиния и спартанца Метилла, которым кноссяне поручили произвести оттуда переселение и учредить город и установить для граждан соответствующие законы, после чего они отправились в пещеру Зевса, которая была высочайшим святилищем, где совершались священнейшие и сокровеннейшие мистерии и т. д.

V. ЗЕВС И ЕВРОПА

Хотя Европа (Eyrōpē, в дальнейшем писали также Eyrōpeia или Eyrōpia) известна главным образом в связи с ее отношением к Критскому Зевсу, значение ее выходит далеко за пределы Крита, и без учета всех этих некритских элементов невозможно и самое понимание данного образа. В браке Зевса и Европы последняя выступает в своем человеческом и даже героическом обличье, за которым весьма трудно рассмотреть ее хтоническую историю. Тем не менее Европа есть несомненно хтонический, т. е. матриархальный, образ, о чем необходимо заключить по самым разнообразным основаниям [1].

1. Хтоническая ступень Европы. a) Прежде всего у Гесиода (Theog. 357) Европа вместе с Азией упомянута среди дочерей Океана и Тефии, а у одного историка (Schol. Aesch. Pers. 185) она — дочь Океана и Парфенопы. Это сразу же исключает ее

[1] Приводимые в дальнейшем материалы в значительной мере почерпнуты из работы Эшера (Pauly — Wissow'a Encyclopäd. d. class. Altertumswiss. VI 1287 и сл.), но с критической их переработкой, согласно нашей методологии.

из эпохи героизма и возводит к отдаленным временам хтонически-фетишистской мифологии.

Далее, об этом же самом говорит и близкое отношение Европы к Додоне и к Додонскому Зевсу, хтоническая сущность которого общеизвестна: от брака Зевса и Додоны — сын Додон, покровитель святилища Додоны (Акестодор у Steph. Byz. Dōdōnē); местность у Додоны называется Геллопия, а это последнее наименование есть прозвище самой Европы и по своему корню тождественно с наименованием служителей Додонского Зевса, селлов; само имя «Европа» значит по-гречески либо «широкоглазая» (на манер обычных Гомеровских — «совоокая», «волоокая» и пр.), либо «широкогласная», «звучащая на большое расстояние», и является женским коррелатом для мужского божества — Зевса-Широкогласного, которого призывают у Гомера разные герои и прежде всего Одиссей с Телемахом, имеющие особенное отношение к Эпиру. Этот древний культ Зевса-Эвриопа и Европы, восходящий к догреческим временам, распространился из Эпира по Греции в разных направлениях. В науке указывались три направления: северо-восточное, через Фессалию и Фракию на север Малой Азии к Пропонтиде; через Локриду и Фокиду в Беотию (исключая Фивы) на юг Малой Азии; и в Фивы, Коринф и Арголиду. Первое и третье направления характеризуется в мифологии большой ролью отца Европы Агонора и ее брата Кадма, второе же — странствующего брата Европы Фойника. На Крите же находим как своеобразное смешение всех этих представлений об Европе, так и нечто новое, местное.

Приведем некоторые примеры.

б) Свидетельством продвижения мифа в первом направлении являлись: в Фессалии город Астерий, носивший имя критского мужа Европы, а эпоним этого города Астерий воспринимался тут как соперник Зевса в отношении Европы; текший с Олимпа ручей назывался Европ, а в Македонии имелся город того же названия; Фракия — сестра Европы, и сама иногда называлась Европия; эпоним острова Фасоса — брат Европы. На Тенедосе была местность под названием Астерион. В Беотии, в Этолии и на Пелопоннесе встречается в разных генеалогиях имя Агенора, который является то отцом Европы, то отцом Фойника и через него — дедом Европы, то мужем Европы и отцом Кадма. Женами Агенора являются то Телефа, то Телефасса, то Аргиопа, то Тиро; а сам он происходит от Посейдона и Ливии. Среди разных запутанных генеалогий большее распространение получила та, которая зафиксирована в Schol. Eur. Phoen. 217, где детьми Агенора являются: Кадм, Фасос, Кефей, Килик, Фойник, Европа, Финей.

в) Следы мифа при продвижении во втором направлении: Европа и Астипалайя — дочери Фойника и этолийской Перимеды,

причем Фойник не только участник знаменитой охоты на калидонского вепря, но и царь додонов в Эпире на Пинде, и, может быть, даже это один из эпитетов Додонского Зевса (на манер Дриопа или Долопа). В Эпире был город хаонийского племени Фойника, эпонимом которого, конечно, был Фойник. В Беотии указывают ряд местностей с аналогичным обозначением, как и на карийском побережье Малой Азии; другая мать Европы, Кассиопея, тоже связана с карийско-ликийской мифологией (в Карии у нее сын Атимн, который на Крите является братом Европы); сама Кария иной раз называется Фойника, а один из ее городов — Европ; Европа — мать ликийского Сарпедона; эпоним Киликии, и Килик — брат Европы, которого отец посылает вместе с другими своими сыновьями на поиски Европы; на Кипре тоже говорили о браке Зевса и Европы.

г) Третье направление известно по рассказам о прибытии Кадма в Беотию на место будущих Фив с целью разыскания похищенной Европы, причем Кадм здесь является ее братом. Сюда относятся и мифы об основании Кадмом Фив; в местечке Тевмесс даже показывали пещеру, где Зевс скрывал Европу (№ 32); очевидно, здесь бытовала не критская версия о месте свидания Зевса и Европы (Philostr. Epist. 47, p. 248, прямо называет супругой Европы «Зевса-беотийца»); было предположение и о том, что Кадм является местным фиванским божеством и что похищение им Гармонии аналогично похищению Зевсом Европы.

д) Хтонизм эпирской Европы заметен на всех трех направлениях распространения мифа, особенно в первом. Однако есть еще и другие аргументы в пользу хтонического происхождения Европы. Прежде всего Европу связывали с явно хтоническими богинями или даже прямо отождествляли с ними. В Лейбадии (Беотия) супругой Зевса была Деметра-Европа; а ее сын или воспитанник здесь, Трофоний, первоначально, несомненно, хтонический демон (№ 27d). В Аргосе Европа отождествляется с Герой, откуда последняя и носила имя Европии (№ 27 c). В Сидоне был храм, посвященный Европе, которая тут слабо отличалась от Селены и Астарты и тем самым ближайшим образом входила в круг хтонической мифологии. Европа (конечно, на известной стадии своего развития) входила в круг не только богов, но и хтонических демонов. Так, она была сестрой одного из корибантов, принимавших участие в воспитании Зевса на Крите.

Далее, одной из самых замечательных особенностей представления об Европе является то, что это имя рано получило географическое значение, которое в дальнейшем осталось навсегда за нею, несмотря на полную антропоморфизацию самой Европы и необычайное развитие в дальнейшем антропоморфических

элементов в этом образе. В Гомеровских гимнах (Hymn. Hom. 2, 71 и сл., 111 и сл.) Европа противопоставляется Пелопоннесу и островам, т. е. отождествляется с прочей, главным образом, Средней Грецией. Затем она — Фракия — «Европ» (Schol. Eur. Rhes. 29) и, может быть, Эпир (если толкование Европы в Etym. Gud. Eyrōpē как страны Одиссея «понимать в смысле Эпира, что вероятнее всего»). Названия «Европа», «Европия», «Европ», «Европский» прямо пестрят в разных местностях Греции, и для этого мог бы быть приведен большой материал (некоторые географические указания об этом можно найти, например, в Etym. M. Eyrōpeia). На весь материк Европы это название распространилось только впоследствии (ср., например, у Мосха, № 43). В указанном у нас выше месте Гесиода Европа и Азия, являясь дочерьми Океана и Тефии, еще не содержат в себе никакого географического противопоставления, но уже Гиппий из Элиды (frg. 4. FHG.) понимает их географически. Уже в связи с греко-персидскими войнами Европа и Азия стали резко противопоставляться, и, значит, уже с этих времен под Европой стали понимать именно нынешний материк Европы, конечно, в меру его тогдашней известности. В связи с этим необходимо еще указать и на то, что наименование греков «эллинами» тоже произошло не без участия мифов и культов, связанных с Европой. Именно, мы уже знаем прозвище Европы Геллопия (этимологически связанного с додонскими служителями Зевса, селлами). С этим именем связано и небольшое горное племя в Эпире «эллины», равно как и другие наименования Европы — Геллення, Геллотида, Геллотия. Таким образом, подобно тому как наименование Европы перешло от отдельных местностей на весь известный тогда материк Европы, точно так же и наименование «эллинов» от незначительного и местного архаического племени перешло ко всем грекам в целом. Можно думать, что имеется хтонизм и в тех божествах, которые уже давно перестали быть хтоническими, но еще продолжали носить эпитет «эллинский». Так, в Аттике Афина считалась, между прочим, дочерью Зевса и Геллении и сама носила имя Геллення; а на Марафоне она почиталась под именем Геллотиды.

2. Героическая ступень Европы. Далее, в соответствии с общим ходом развития мифологии хтоническая Европа делается героиней, но и на этой ступени она часто сохраняет хтонические остатки или содержит намеки на них.

В той же Беотии Европа оказывается дочерью Тития, который был сыном Геи или сын Зевса и Элары; а Элара, дочь Миния или Орхомена — героев, стоящих на границе между хтонической и героической ступенью. С другой стороны, эта Европа вступает в брак с Посейдоном, который из всех олимпийских богов

наиболее хтоничен. Причем плодом этого брака является Евфем, опять-таки миниец, а минийцы — тоже представители очень раннего, полухтонического героизма. Кроме того, говорили о порождении Зевсом и Европой знаменитого Карна (№ 35b), акарнанского пророка, любимца Аполлона, исконного дорийского демона, предшественника Аполлона, объединившегося с этим последним в знаменитого Аполлона Карнейского, связанного с земледелием.

В науке давно высказывалось мнение (в настоящее время подтверждаемое), что беотийский Миний есть не что иное, как известного рода дублет критского Миноса, знаменитого сына Зевса и Европы. Очевидно, место Миноса в Беотии занял Евфем; а Посейдон, будучи столь же хтоничным, как и Зевс на Крите, заменил этого Зевса в Беотии. В Коринфе Геллотия является сестрой Хризы и каких-то хтонических или полухтонических демонов Северной Греции. В Аргосе Европа является женой многочисленных героев, носящих в своей мифологии весьма заметные хтонические рудименты, — Эгипта или Даная (в качестве дочери Нила), Форонея (от которого у нее дочь Ниоба, а от этой Ниобы и Зевса — Аргос и Пеласг), а также Пелопа и Атрея и далее Фиеста.

Есть предание и о том, что Европа — дочь Нила (и супруга Даная). Кроме того, представления об архаической Европе соединялись с представлением ее в образе коровы или в образе, близком к этому. На это указывает и миф об овладении ею Зевсом в виде быка. Если Европа тождественна с супругой Зевса Герой, то очевидно, что эта последняя если не воспринималась в образе коровы, то в представлениях с нею связывалась, сопровождалась эпитетами «волоокая», «широкоокая» (eyrōpē), вполне аналогичными гомеровскому эпитету Геры «волоокая» (boōpis). Земной супруг Европы на Крите — Астерий, но это имя носит также и критский Минотавр; разыскивающий Европу ее брат Кадм основывает город Фивы на том месте, где ему встретилась опять-таки корова. Представление о соединении Европы с Зевсом-быком было настолько интенсивно в греческом сознании, что никакое развитие всей этой мифологии, никакой ее антропоморфизм и даже никакая утонченная психология, имевшая здесь место впоследствии, не искоренила этого представления, так что до последних времен античной литературы все еще рассказывался и разукрашивался миф о похищении Европы Зевсом-быком.

3. Географические и социальные основы мифологии Европы. Переходя к специально-критской мифологии Зевса и Европы, мы должны прежде всего упомянуть о близкой к Криту Финикии, где тоже локализировался миф об Европе. Сторонники финикийского объяснения греческой мифологии пытались особенно ис-

пользовать этот миф об Европе, чему, однако, противоречит современная наука, которая не находит для этого никаких сколько-нибудь решающих аргументов. С другой стороны, в настоящее время трудно поддерживать также и воззрение, легшее в основу работы Escher'а у Pauly-Wissow'а, возводящее всю мифологию Европы к чисто греческому Эпиру, к тому же с полным исключением всякого хтонизма из первоначального содержания этого мифа.

Выше мы привели достаточно доводов для хтонического, т. е. матриархального, происхождения мифа об Европе. Однако основной вопрос не столько в географии этого мифа, сколько в его социальном происхождении; и здесь мы находим полную связь с Критом, с Финикией и Северо-западной Грецией. Поскольку критская культура представляется более древней, вернее всего, что мифология Европы зародилась именно на Крите. В Финикии, несомненно, был демон или герой, вполне аналогичный греческому Фойнику; а также, если и правы те, кто считает Кадма исконным фиванским демоном, ничто не мешает быть аналогичному демону или герою в самой Финикии. Точно так же едва ли прав Эшер в своей теории о том, что Европа ни в каком смысле не является финикийским мифом и что он занесен сюда из Эпира. Греки вообще имели обыкновение подставлять под всех варварских богов, демонов и героев более или менее соответствующие им греческие образы; и нет ничего удивительного в том, что в Финикии мы находим и Агенора, и Фойника, и Европу, и Кадма. Но в полном своем развитии миф об Европе неразрывно связан с Критом. В нем находим прямое свидетельство о каком-то исконном единстве и взаимозависимости Крита, Финикии и Северо-западной или Средней Греции: Зевс похищает Европу именно в Финикии, доставляет ее на Крит, а разыскивающий ее брат Кадм направляется в Среднюю Грецию. Этим фиксируется общая социальная основа этих областей и выросшая на этой почве общая мифология.

4. Специально-критский миф о Зевсе и Европе. Критские герои должны рассматриваться, конечно, не в разделе, посвященном Критскому Зевсу, но в соответствующей работе о героях. Однако мы приводим здесь материалы об Европе потому, что эта героиня имеет ближайшее отношение к Критскому Зевсу, и без нее последний был бы совсем непонятен.

Критский миф о Зевсе и Европе — любимая тема всей античной литературы решительно на всем ее протяжении, от Гомера до Нонна, а также это — любимейшая тема и всего античного искусства. Кроме того, в этом мифе очень отчетливо проступает переход от хтонизма к героизму. Вот почему у мифолога образ Европы вызывает особенный интерес.

а) Основным зерном критского мифа о Зевсе и Европе является похищение ее Зевсом-быком. Европа здесь — уже твердо финикийская царевна, дочь Агенора и сестра Кадма, Фойника и Килика. Самое похищение Европы Зевсом рисуется в эротически насыщенных тонах. Коричневый или светло-золотистый, или ослепительно белый бык с рогами в виде полумесяца предстает перед прекрасной девой на роскошном лугу; он любуется ею, подставляет ей спину; и Европа оказывается на спине быка (№ 36с, 37b, с, 39а, 40, 41а, b, 42а, b, 43). Бык направляется с ней к морю и плывет по морю в неизвестном для нее направлении. Дрожащая дева едва держится за его рога и пытается кричать. Бык со своей ношей выходит на Крите. Брак происходит на Южном Крите, около Гортины (№ 27g, 34а, b) (найдено много монет из Гортины с изображением Европы, равно как из Феста и Кносса), на берегу Летея (реки из подземного мира), под роскошным платаном, листья которого, по Теофрасту (Hist. plant. I, 15), Плинию (34а) и Солину (27g) никогда не переставали быть зелеными. Другие источники утверждают, что этот брак совершился в самой Диктейской пещере, где брачное ложе для Зевса и Европы было приготовлено Орами. Прасийские монеты свидетельствуют (№ 34а), что брак Зевса и Европы совершился в ветвях самого платана, причем Зевс превратился для этого в птицу. Зевс дарит Европе на свадьбу ожерелье (№ 29), а кроме того, от Геры к ней попадает помада, которая делает ее лицо прекрасным и лучистым (Schol. Theocr. II, 12).

Рождает Европа либо Миноса и Радаманта (Гомер, № 37а), либо Миноса и Сарпедона (Herod. I, 173), либо всех троих (Гесиод, Эсхил, Аполлодор, Гигин, Диодор и многие другие, № 29, 30, 31, 37с, 38а). Эти три героя: Минос, Радамант и Сарпедон, хотя и имеют связи с материковой Грецией, являются исконно критскими героями и образуют очень твердую триаду именно как дети Зевса и Европы. К ним еще нужно присоединить критского царя Эака, который, однако, в качестве сына Зевса и Европы гораздо менее популярен.

После бракосочетания Зевс свою возлюбленную оставляет, дав ей для охраны медного героя Талоса (№ 18) и чудесную собаку и выдав ее замуж за критского царя Астерия, который усыновил и воспитал детей Европы и передал им свое царство (№ 29, 31).

А ее отец Агенор посылает всех своих сыновей (Кадма, Килика, Фойника и Фаса) разыскивать Европу (№ 29, 30, 41b), но поиски эти ни к чему не приводят (№ 29, 30). После смерти Европа была обожествлена, и ей был посвящен особый праздник, именовавшийся Геллотии (№ 29 е); во время его несли в торжественной процессии огромный миртовый венок в 20 локтей (№ 27f).

Главнейшие варианты мифа: Зевс сам не превращается в быка, но посылает за Европой критского быка (№ 36 a, c); Посейдон ссужает своему брату быка, которого тот и посылает за Европой (ср. Schol. Arat. Phaen. 173 и № 29). Зевс по прибытии на Крит оставляет бычий образ и вступает в брак с Европой в человеческом виде (41b) или даже обходится и без превращения (№ 36 a, c); по варианту № 36b, бык превращается в созвездие; брак совершается не на юге Крита около Гортины, но севернее, в Диктейской пещере (№ 34a, 41b).

5. Из литературной истории мифа. Греческая литература, как уже указывалось, много раз возвращалась к мифу об Европе, хотя ранние образцы этих разработок до нас не дошли.

Эвмел писал целую поэму «Европия» (Schol. Il. VI, 131; ср. Paus. IX, 5, 8). Этому мифу посвящал свои лирические произведения Стесихор (frg. 15). У Эсхила была трагедия под названием «Карийцы, или Европа» (№ 38a), а у Еврипида — трагедия «Критяне», где шла речь о Пасифае и о похищении Зевсом Европы (см. в TGF у Nauck'a, p. 505, вступительные тексты к фрагментам этой трагедии, а также у нас № 19d) и «Фрикс» (см. тексты, приводимые Науком во frg. 820).

При полной потере всех этих материалов мы все же имеем ряд замечательных образцов поэтической интерпретации мифа о Зевсе и Европе, которые мы и приводим в наших материалах (за исключением текста Нонна). Гораций (№ 40) влагает в уста Европы очень красноречивое раскаяние по поводу ее прегрешения и приводит суровые слова ее отца. Овидий (№ 41b) подробно описывает встречу Зевса-быка с Европой, заигрыванье, ласки, и страсть его к ней. Мосх (№ 43) рассказывает о вещем сне Европы, заставившем ее идти на роскошный луг собирать цветы, описывает ее изящную кошницу с многочисленными искусными украшениями, красивого светло-рыжего быка и торжественное сопровождение плывущего Зевса-быка многочисленными морскими чудищами. Он в пластических формах рисует поездку Европы на быке. Ахилл Татий (№ 42b) описывает картину, изображавшую плывущую по морю на быке Европу, виденную им якобы в Сидоне. В описании говорится о живописности, яркости красок и искусстве композиции. Для литературоведа это — огромный материал к эстетическому и социальному анализу литературы поздней античности. Нонн (I, 46 и сл.) искусно вплетает миф о похищении Европы в сложную канву своих «Песен о Дионисе», богато расцвечивая его подробностями. Даже Лукиан (№ 27b и 42a) в разработке этого мифа отступает от своего обычного издевательства над древней мифологией и явно любуется традиционными живописными подробностями критского мифа о Зевсе и Европе.

6. Историческая характеристика критского мифа. а) Исследователь Крита К. Гёк в 20-х годах прошлого века, а за ним такие мифологи, как Фрезер и Рошер, всецело отождествляли Европу с Луной. От них отличается А. Кук, который, хотя в общем и стоит на солярно-метеорологической точке зрения, все же, однако, отождествление Европы с луной считает позднейшим и возникшим под финикийским влиянием. По Куку (I, 526 и сл.), первоначально Европа — не что иное, как Мать-Земля, и ее первоначальные функции вегетативные.

b) Вегетативные функции Европы действительно весьма заметны. Сидя на быке, Европа одной рукой держится за рог, а рог, как известно, давний символ плодородия и обилия. В другой руке она держит цветок, тоже вегетативный символ. Мосх посвятил изображению корзин с цветами у Европы целый отдел своей идиллии. Как мы уже знаем, брак с Зевсом происходит либо под платаном, либо на нем, причем платан делается от этого вечнозеленым. Многочисленные монеты на Крите содержат на одной стороне изображение быка, а на другой изображение Европы на платане, или, может быть, на иве. На нескольких монетах около такого изображения Европы стоит надпись Tisyroi (tisyroi-satyroi), что указывает здесь на присутствие сатиров, тоже демонов леса и плодородия, этой аналогии критских куретов.

Возможно даже, что, подобно тому как куреты охраняли колыбель Зевса-младенца под деревом, так охраняли они и свидание Зевса с Европой.

Можно с полной уверенностью сказать, что Европа, являясь вначале одной из бесчисленных ипостасей Матери-Земли, в дальнейшем получила спецификацию в качестве растительной стихии, так что, может быть, почиталось какое-нибудь дерево, отождествленное с ней где-нибудь около Гортины.

в) Но Европа является символом не только растительной, но и животной жизни. Об этом говорит ее связь с Зевсом-быком. Но это не только наша дедукция. Ведь не случайно то обстоятельство, что разыскивающий свою сестру Кадм получает указание оракула остановиться в своем пути и построить город Фивы там, где ляжет белая корова. Не лишено вероятности предположение, что эта корова и есть не что иное, как Европа или какой-нибудь ее аспект.

Однако мифологическое мышление, вырастающее из первобытного стихийного и нерасчлененного коллективизма, всегда отличается универсальным, всеобъемлющим характером, объединяя в одно целое все части мира, вещественным образом их отождествляя и пронизывая их единой стихией жизни. Так случилось и с Европой. Будучи стихией животной и растительной

жизни и охватывая в этом смысле весь космос, Европа оказывается, между прочим, луной. Мифологическое мышление есть обязательно и мышление космическое, уже по одному этому оно не может не охватывать небесных явлений. Ошибка старой солярной теории заключается в абстрактном выделении в мифе небесных и атмосферных явлений, понимаемых первобытным сознанием как проекция земных и человеческих социальных отношений.

Об отождествлении Европы с Луной говорит следующий материал. Корова Кадма имеет на каждом боку по пятну в виде полной луны (№ 28 b, d). Основанные Кадмом Фивы по мифологической этимологии имели значение и «быка» (№ 28 с). Как мы уже отметили (III разд.) Селена-Луна, по Hymn. Hom. XXXI, 4 и сл., является дочерью Эврифаессы. Значение этого имени — «широкосветящая» — аналогично значению Европы — «широкоглазая». Если Европа связывается с образом коровы, то такова же и Селена. Как и Гера, которая тоже отождествлялась с коровой, она — «волоокая». Об этом — масса текстов. У Нонна (Nonn. Dion.) XVII, 240, XXXII, 95 — «волоокая Селена»; XI, 185, XLIV, 217 — «быкоокий Месяц»; Hymn. mag. in Sel. Abel. 16 — «быкоокая», «быкорогая»; 17 — «у тебя быкоокие глаза»; 32 — «быкоокая, рогатая». Она не только имеет коровьи глаза, но и сама является коровой: Porphyr. De antr. nymph. 18 — «Селена есть бык, а бык (т. е. созвездие Тельца) есть наивысшее положение Селены-Луны» Таковы и другие тексты. У Павсания (Paus. VI, 24, 6) она с рогами. Существует много эпитетов Селены у поэтов, содержащих указание на ее рогатость. Как и Европа, она тоже едет на быке, например, у Ахилла Татия (I, 4, № 42 b), или в ее колесницу впряжены белые быки или коровы. Точно так же выше мы имели случай указать, что Европа — охотница (Ps.-Erat., 33 и повторяющий его Hyg. Astr., II, 35), но и Селена тоже охотница (Schol. Apoll. Rhod. IV, 57; Oppian. De ven. 1, 112; Xenoph. De venat. VI, 13, IX, 2).

Археологи устанавливают близкое родство греческих изображений Европы и римских — Селены, Артемиды Тавrополос и Ники на Аписе с лунным серпом между рогами.

Сближает Европу с Селеной и Астартой Лукиан (№ 27 b). Нельзя забывать и того, что Критский Зевс теснейшим образом связан как с представлением о быке, так и с представлением о солнце, и притом — даже независимо от мифа об Европе. Но раз Зевс — это солнце-бык, то и Европа воспринималась как лунная корова. И это переплетение астрономических и зооморфических представлений отнюдь не является здесь чем-то внешним и случайным, но есть органический и необходимейший продукт того сознания, которое еще не умело отличать человеческое

общество от животного мира, а животный мир от космоса в целом. Поэтому Европа на Крите — и дерево, и корова, и луна; она вступает в брак и с быком, и с солнцем, и с человеком-героем.

Таким образом, космические элементы в Критском мифе о Зевсе и Европе очень сильны; но, как и во всех прочих местностях древнего мира, они не имеют здесь ровно никакого изолированного значения и только лишь в порядке научной абстракции могут быть отделяемы от прочих составных частей этой мифологии. Небо, земля и преисподняя включены здесь, как и обычно в первобытной мифологии, в общий поток социальной жизни мира. Эта социальная жизнь или пока еще целиком определяется растительно-животным строем и поэтому создает зооморфические мифы, или начинает выходить за его пределы, создавая уже человеческие и героические образы, но все еще с весьма сильной примесью зооморфизма и вообще хтонизма.

Почти вся буржуазная наука сходится на том, что Европа — это Луна, а ее похищение — образное выражение перехода от полнолуния к ущербу. Это увлечение солярно-метеорологической теорией стало настолько обычным, что и теперь многие мифологи продолжают считать ее вполне доказанной. Но, например, Группе не приводит ни одного сколько-нибудь вразумительного и решающего в этом смысле античного текста ни в одном из многочисленных мест своей греческой мифологии, в которых он касается мифа об Европе. Нужно иметь в виду, что у греков решительно все женские божества всегда имеют то или иное отношение к Луне. Гораздо правдоподобнее старая теория Яна и Овербека, принимавших Европу за Землю. Не давая подробного анализа мифа, мы все же должны заметить, что его хтонизм в настоящее время может считаться несомненным. Уже самое имя Европы Гесихий (№ 27а) выразительно толкует в смысле «темноты», а Еврипид (Iphig. T.) употребляет об Европе весьма интересное выражение: «черная (eyrōpon) бездна камня». Как мы уже знаем, Зевс, похищающий Европу, также первоначально вполне хтоничен. Об этом говорит не только его быкообразность, но и то, что он приставляет к Европе в виде охраны собаку и змея, в хтонизме которых уже не может быть никакого сомнения. Несомненную аналогию для похищения Европы мы имеем в ряде других похищений героинь подземным богом и прежде всего в похищении Персефоны. Однако миф об Европе, по-видимому, рано принял другое направление, так что мы не находим здесь отчетливого сказания об освобождении Европы. Группе не так уж неправ, утверждая, что посланный в поиски за нею Кадм первоначально, конечно, освобождал свою сестру, убивая собаку и змея, а, может быть, и самого быка-похитителя (подобно тому, как Кадм убивает дракона в Беотии и освобождает

Гармонию и подобно тому, как Геракл убивает быка Пасифаи). Ср. пародию Эвгемера на небесного жреца Кадма у Athen. XIV, 77, 658e. Убиение стража Европы, а именно собаки, не отсутствует и в наших источниках, но Псевдо-Эратосфен (№ 33) поручает это Кефалу.

Таким образом, Европа является исконно хтоническим божеством, связанным со всем космосом, включая небо, землю и подземный мир.

г) Однако в том виде, в каком подают нам весь этот миф наши древнейшие источники, уже виден решительный отход от хтонизма в сторону героизма: Европа — уже не ипостась Матери-Земли и подавно не сама Земля, а вполне человеческий герой; Зевс же кое-где даже не превращается в быка, а только посылает его в поиски за Европой. Брак совершается, правда, у потока преисподней, но зато земной муж Европы, хотя он и связан с звездными представлениями, является теперь уже реальным критским царем, и миф трактует его теперь вполне антропоморфно и героически. Следовательно, если в основе этого мифа древняя мистика Матери-Земли и универсального оплодотворяющего начала — Неба, то в глазах историка и мифолога весь этот миф есть также еще идеологическое отражение того непререкаемого исторического факта, что греческая мифология возникла из догреческого матриархата, по-преимуществу восточного, в частности финикийского, и в дальнейшем отразила мировую социальную революцию при переходе от матриархата к патриархату. Миф о Зевсе и Европе свидетельствует о несомненной восточной матриархальной и, следовательно, хтонической подпочве греческой мифологии и о первом появлении из нее героизма именно на Крите. Европа связывается еще с таким местом, как Тевмесс в Беотии. Но надо иметь в виду, что самое название «Тевмесс» образовано по типу именно критских диалектальных форм. Предполагаемый некоторыми учеными центр распространения мифа об Европе в материковой Греции, именно Эпир с своей Додоной, тоже имеет, несомненно, под собой эту критскую матриархальную основу.

Наконец, получив свою законченную форму в период патриархата и героизма, критский миф о Зевсе и Европе впадает в широкое русло античной письменной литературы и живет общей с ней жизнью, переходя из одного периода в другой, от одного стиля к другому, вплоть до утонченных и рафинированных форм позднего античного декаданса. Но и здесь остался не только Зевс-бык и не только Астерий Звездный. И сама прихотливая эротика поздних изложений мифа о Зевсе и Европе все еще свидетельствует для историка и мифолога о былых и давно преодоленных стихийно-хтонических периодах этого мифа, получивших

теперь такую понятную для античного декаданса трансформацию и сублимацию.

Тексты к V разделу № 27—43.

Происхождение имени Европы и ее отношение к Криту

27. a) Etym. Gud. Eyrōpē.

...Европа названа от eyros [широта].
Это страна Одиссея [Эпир?].

Etym. Gud. Eyrōpē.

«Европа» — собственное имя. Это — дочь Агенора, по которой Агенор, после своего воцарения над Фракией, назвал тамошнюю землю Европой и соответствующие ее части именем Европии...

Schol. Plat. Tim. 24 E.

Европа имеет название по Европе, дочери Агенора или Фойника или Тития.

Paus. VII, 4, 1, Кондр. (Европа — от Фойника и Перимеды).

«Ассий, сын Амфиптолема с Самоса, в своих поэмах написал, что у Фойника и Перимеды, дочери Оинея, родились две дочери, Астипалея и Европа».

Hesych. Eyrōpē.

Европия — страна заката, или темная.

Hesych. Eyrōpon.

«Европейское» — темное, плоское [например, Eur. Iphig. T. 626, «темная бездна скалы» о возможной могиле для Ореста].

b) Luc. De dea syr. 4. Лукиан. (Европа — Астарта — Селена).

В Финикии есть также и другое великое святилище, которым владеют сидоняне; как говорят местные жители, оно посвящено Астарте. Мне кажется, что Астарта — это та же Селена. Впрочем, один из финикийских жрецов мне рассказывал, что храм этот посвящен Европе, сестре Кадма и дочери царя Агенора. После исчезновения Европы финикияне выстроили ей храм; они рассказывают священное предание о том, как красота Европы возбудила в Зевсе любовь и как он, превратившись в быка, похитил ее и прибыл с нею на Крит. То же слышал я и от других финикиян. И на сидонских монетах постоянно встречается изображение Европы, сидящей на быке-Зевсе. Тем не менее сидоняне отрицают, что храм их посвящен Европе.

c) Hesych. Eyrōpia.

Европия — Гера.

d) Paus., IX, 39, 4 (отождествление Европы и Деметры).

Есть там [в Беотии, около города Лебадии] и святилище Деметры с наименованием Европа (широкоглядящая).

e) Etym. M. Hellōtia.

Так в древности называлась Европа, или потому, что финикийцы называют [так] девицу Геллотию, или от слова helein [«взять»], поскольку она была, по мифу, «взята» быком.

Etym. M. Hellōtis.

Так называется Афина. Почиталась она в Коринфе. Был и праздник Геллотии...

Hesych. Hellōtia.

Геллотии — праздник Европы на Крите.

f) Athen. XV, p 678b.

Селевк говорит в «Глоссах», что геллотидой назывался сплетенный из мирты венок окружностью в 20 локтей и что он выносился на празднике

Геллотий. В нем, говорят, несли кости Европы, которую [тоже] называли Геллотидой. Геллотии правились и в Коринфе.

Ср. Schol. Pind. Ol. XIII, 56.

Ср. Steph. Byz. Gortyn.

g) Solin. XI, 9 (культ Европы в Гортине).

Река Летей течет мимо Гортины, куда, по преданию гортинцев, была привезена Европа на спине быка.

Элементы зооморфизма в мифе об Европе

28. a) Phrynich. frg. 16 (Eustath. Od. p. 1430). У Фриниха говорится, что бык, а именно быстроумный белый бык, был тем, кто перевез Европу.

То же самое у Hesych. Argimētos tayros.

О белом быке также у Mosch. II, 85 (№ 43) и Achill. Tat. II, 15 (№ 42b).

b) Paus. IX, 12, 2 (связь Европы, коровы и луны). Кондр.

Когда Кадм возвращался из Дельф по фокейской дороге, то проводником его на пути была корова, а эта корова была куплена у пастуха стад Пелагонта. На каждом боку этой коровы был белый знак наподобие полного круга луны.

c) Schol. Eur. Phoen. 638.

[Кадм] построил Фивы, а Феба по-сирийски значит «корова».

d) Nonn. Dion. IV, 293 и сл.

(Дается длинный оракул, полученный Кадмом, с подробным описанием условий для основания Фив; фигурирует и корова с двумя лунными знаками на боках.)

e) Herod. I, 2, Мищ. (эвгемеристическое объяснение похищения Европы Зевсом).

Несколько эллинов высадились у финикийского города Тира и похитили здесь царскую дочь Европу; племени эллинов персы [персы, передающие этот рассказ] не знают; должно быть, это были критяне.

Ср. Palaeph. 16; Tzetz. Lycophr. Ср. также Io Malal. Chron. II, p. 30 f. (Рассказ о критском полководце Тавре, напавшем на Тир и взявшем в плен среди других также и царскую дочь Европу и потом вступившем с нею в брак.)

Самое общее содержание мифа об Европе

29. Apollod. III, 1, 2—4 (общее содержание мифа). Как уже было у нас указано, Ливия родила от Посейдона двух сыновей, Бела и Агенора.

...Агенор, прибывши в Финикию, вступил в брак с Телефассой и произвел на свет дочь Европу и сыновей: Кадма, Фойника и Килика. Некоторые утверждают, что Европа — дочь не Агенора, но Фойника. Возымевший к ней любовь Зевс отплыл [...], превратился в кроткого быка и насильно доставил ее через море на Крит. После бракосочетания с нею Зевса она родила Миноса, Сарпедона и Радаманта. По Гомеру же (Ил. VI, 198 и сл.), Сарпедон происходит от Посейдона и Лаодамии, дочери Беллерофонта...

III, 5, 1.

С Европой [после Зевса] вступил в брак правитель Крита Астерий. Он воспитал ее детей.

III, 8,1.

Астерий скончался бездетным.

II, 5, 7.

Он [критский бык, побежденный Гераклом], как утверждает Акусилай [frg. 20], был тем самым, который доставил Европу для Зевса.

После соединения с нею произвел трех сыновей: Миноса, Радаманта и Сарпедона. Затем царь Крита Астерий вступил в брак с Европой. Будучи

же бездетным, он усыновил детей Зевса и оставил их своими приемниками на царстве.

III, 4, 2 (украшения Европы).

Кадм подарил ей [Гармонии] пеплос и изготовленное Гефестом ожерелье, которое, по иным, было подарено Кадму Гефестом, по Ферекиду же (frg. 45) — Европой, причем эта последняя будто бы получила его от Зевса.

Ср. Herod. IV, 147, Мищ. (заселение острова Феры Кадмом).

Сын Агенора Кадм в поисках Европы высадился на нынешней Фере; понравилась ли ему тамошняя земля, или по какому-нибудь другому побуждению, только известно, что он оставил на острове вместе с несколькими финикиянами родственника своего Мемблиара.

Ср. также Eur. Phoen. Arg. 281, 291, а также Schol. 521.

Похищение Европы Зевсом и розыски ее Кадмом

30. a) Hyg. Fab. 178.

Европа — сидонянка, дочь Аргиопы и Агенора. Юпитер, превратившись в быка, перенес ее из Сидона на Крит и породил от нее Миноса, Сарпедона и Радаманта. Ее отец Агенор послал своих сыновей, чтобы они вернули назад сестру или чтобы они сами не возвращались ему на глаза. Фойник отправился в Африку и там остался, откуда афры получили название пунийцев. Килик дал по своему имени название стране Киликия. Что же касается Кадма, то после блужданий он прибыл в Дельфы, где он получил оракул, повелевавший приобрести у пастухов быка, имевшего на боку изображение луны, и гнать его перед собою, а также объявлявший ему решение судьбы построить город и царствовать ему в том месте, где бык ляжет. Выслушавши это решение судьбы и исполнивши это повеление, Кадм в поисках воды прибыл к Кастальскому источнику, который охранялся драконом, сыном Марса. После того как этот дракон поубивал товарищей Кадма, этот последний умертвил его ударом камня. По указанию Минервы он посеял зубы этого дракона и вспахал землю, откуда появились [так называемые] спарты. Они сражались между собой; и от них осталось только пятеро — Хтоний, Удей, Гиперенор, Пенф и Эхион. По вышеупомянутому же быку, за которым последовал Кадм, получила свое название Беотия.

Ср. 155.

От Европы, дочери Агенора, — Минос, Сарпедон и Радамант.

b) Myth. Vat. 148.

Европа была дочерью греческого царя Агенора. В то время, когда она собирала цветы на лугу, как это обыкновенно делают девушки, Юпитер, принявши вид красивого быка, поступил с ней следующим образом. Именно, когда Меркурий по приказанию отца прибыл в Финикию, чтобы согнать на ее берег рабочий скот этой страны, Юпитер превратился в быка; присоединившись к животным царя Агенора, он стал соблазнять гулявших по песку девушек; и, лаская по очереди каждую из них, он, теснимый любовью к последней из них, дочери Агенора, захватил ее и доставил ее на своей спине на остров Крит, и так он ублажил себя браком с ней.

Ср. II, 76. Myth. Vat. I, 204; II, 198 (мелкие упоминания о браке Зевса и Европы).

Браки Европы

31. Diod. V, 18, 1 (краткие упоминания о сыновьях Европы от Зевса — Миносе, Радаманте и Сарпедоне). IV, 60, 1—2.

Тектам, сын Дора, внук Эллина и правнук Девкалиона, приплывши на Крит вместе с дорийцами и пеласгами, воцарился над островом, женился на дочери Крефея и произвел на свет Астерия. Во время царствования на

Крите этого последнего Зевс, как говорят, похитивши Европу в Финикии и перенеся ее на Крит на быке, произвел после соединения с нею трех сыновей: Миноса, Радаманта и Сарпедона. Затем царь Крита Астерий вступил в брак с Европой. Будучи же бездетным, он усыновил детей Зевса и оставил их своими преемниками на царство.

Пещера Европы в Беотии

32. Paus. IX, 19, 1, Кондр.

По той же большой дороге [из Фив в Халкиду] есть местечко по имени Тевмесс. Говорят, что Зевс скрывал здесь Европу.

Ср. Steph. Byz. Teymēssos и Etym. M. Teymēsato.

Пес — страж Европы

33. Ps.-Erat. Catast. 33, Радц.

Про него [пса] рассказывают, что это тот самый, который был дан в качестве стража Европе вместе с дротиком. Того и другого взял себе Минос, а впоследствии, когда исцелен был от болезни Прокридой, он подарил этого пса ей; спустя же некоторое время Кефал в качестве мужа Прокриды завладел обоими ими. Он пришел в Фивы с этим псом на охоту за лисицей, о которой было пророчество, что никому ее нельзя убить. Не зная, что тут поделать, Зевс обратил лисицу в камень, а пса вознес к звездам, признав его достойным этого.

Ср. почти в тех же выражениях Hyg. Astr. II, 35.

Платан и источник Европы

34. a) Theophr. Hist. plant. 1, 9, 5 (брак под платаном).

Говорят, что на Крите в области Гортины имеется возле какого-то источника некий платан, никогда не теряющий своей листвы. Есть предание, что на [в рукописях — «под»] нем Зевс сочетался с Европой. В то же самое время ближайшие к нему платаны свою листву теряют... говорят, что такой же платан есть и на Кипре.

Почти в тех же выражениях об этом платане — Varr. De re rust. I, 7, 6; Plin. Nat. hist. XII, 11.

Ср. Solin. XI, 9.

b) Callim. frg. 100 (место купанья Европы).

Относительно источника на Крите, сидящие над которым остаются сухими во время дождя, у критян существует предание, что в нем искупалась Европа после соединения с Зевсом.

Брак Посейдона и Европы

35. a) Pind. Pyth. 45 и слл.

...сын Посейдона владыка Евфем, которого некогда родила Европа, дочь Тития, на берегах Кефиса.

Apoll. Rhod. I, 179 и сл., Церет.

Следом за ними, покинув Тенар, и Евфем также прибыл.
Посейдону его, что быстрее всех прочих был в беге,
Мощного Тития дщерь породила, юница Европа.

Hyg. Fab. 14 и 157 (вариант о сыновьях Европы). Евфем — сын Нептуна и Европы, дочери Тития...

b) Paus. III., 13, 5.

У Праксиллы в ее поэмах есть указание, что Карней является сыном Европы и Зевса и что его воспитали Аполлон и Латона.

Зевс похищает Европу при помощи быка

36. a) Clem. R. Hom. V, 13.

Зевс сошелся с Европой при помощи быка.

b) Ps.-Erat. Catast. 14, Радц. (превращение быка в созвездие).

Он [бык], говорят, был помещен среди звезд ввиду того, что привез Европу из Финикии на Крит по морю, как о том рассказывает Еврипид во «Фриксе» (frg. 820). За это дело он особенно замечательно был почтен Зевсом.

Почти в тех же выражениях о том же — Hyg. Astr. II, 21.

То же — Ovid. Fast. 603 и сл. (№ 41a); Nonn. Dion. I, 355 и сл.; Schol. Arat. 167.

c) Apul. Metam. VI, 29, Кузьм.

Причислен будешь ты к древним чудесам, и твой живой пример заставит поверить и... Европе, возлегшей на быке. Если правда, что Юпитер мычал, обратившись в быка...

Ср. Ael. Aristid. III, 38.

Гомер и Гесиод о Зевсе и Европе

37. a) Hom. Il. XIV, 321 и сл., Гнед. (Гомер о Зевсе и Европе, — слова Зевса к Гере).

Ни владея младой знаменитого Феника дщерью,
Родшею Криту Миноса и славу мужей Радаманта;
Ни...

b) Batrach. 78—81, Альтм. (одно из ранних упоминаний Европы — слова мышонка Крохобора, плывущего на спине лягушки Вздуломорда).

Верно, не так увозил на хребте свою милую ношу
Вол, что по волнам провел до далекого Крита Европу,
Как, свою спину подставивши, в дом свой меня перевозит
Сей лягушонок, что мордой противною воду пятнает!

c) Hesiod. frg. 30 (Schol. Il. XII, 292).

Зевс, увидевши, что Европа, дочь Фойника, собирает цветы на одном лугу вместе с девушками, возымел к ней любовь и приблизился к ней, превратившись в быка. Из пасти своей он дышал шафраном. Унеся ее путем обольщения и переправившись на Крит, он соединился с ней. А потом поселил ее в таком виде при Критском царе Астерионе. Ставши беременной, она родила трех детей: Миноса, Сарпедона и Радаманта. Рассказ об этом — у Гесиода и Вакхилида.

Эсхил и Еврипид о Зевсе и Европе

38. a) Aeschyl., frg. 99 (фрагмент о Зевсе и Европе из трагедии «Карийцы или Европа»).

Быку всеплодный луг гостеприимен был...
Такое Зевс хищение,
Его без сил оставив самого, свершил,
Чтобы сказать в немногом это многое...
С великих порождений
Начав, на свет Миноса я произвела...

(Далее рассказ Европы о Миносе, Радаманте и Сарпедоне.)

b) Eur., frg. 472 (хор жрецов-мистов на Крите — образец пестрейшего мистического синкретизма, см. № 21b).

Анакреонт о Зевсе и Европе

39. Anacreontea 35 (52). Bergk. Церет. (Зевс и Европа).

Бык этот, вероятно,
Сам Зевс, мой милый отрок,
Ведь на хребте несет он
Сидонскую царевну,
Плывет широким морем
И рассекает волны
Копытом. Разве мог бы,
Уйдя от стада, морем
Плыть бык другой? Один лишь
Зевс на то способен!

Гораций о Зевсе и Европе

40. Horat. Carm. III, 27, 24—72, Шатерн.

Так Европа, стан белоснежный вверив
Хитрому быку, — среди чуд кишащих
Моря, средь угроз, побледнела в страхе,
Хоть и отважна.

Ведь вчера цветы по лугам сбирала
И венок плела — приношенье нимфам, —
А сейчас темно, и одни лишь звезды
Видны да волны.

Вот и славный Крит, знаменитый сотней
Городов своих... «О, отец! — взмолилась, —
Мой дочерний долг позабыт! И страстью
Сломлена святость!

Где, откуда я? Согрешившей деве
Смерть одна легка! На яву ль я плачу
О постыдных днях, или нет позора:
Просто играет

Лишь мечта — и в дверь из слоновой кости
Сын с собой ведет? По огромным волнам
Лучше ли было плыть, или рвать на поле
Свежие травы?

О когда б теперь мне попался гневный
Тот презренный бык, я бы нож вонзила,
Я б сломала рог, хоть и был недавно
Мною обласкан.

Без стыда я край покидала отчий,
Без стыда — уйти не решалась в Орку!
Боги, вас молю, — о, пускай меж львами
Буду нагая!

И пока со щек не пропал румянец,
Соки жизни есть у добычи нежной, —
Я, в своей красе, отдала бы тело
Пищею тиграм.

Ты презренна, дочь, — говорит далекий
Мне отец, — зачем умереть ты медлишь?
Пояс, к счастью, есть, — так повесься: ясень
Вот пред тобою.

А к скалам влечет, к остриям на камни,
Где ужасна смерть, — так отдайся буре:
Быстр ее порыв, — коль не хочешь рабски
Прясть по заказу, —

Царской крови дочь, и наложниц множить
При дворе господ». А Венера — тут же!
Смех лукавый, смех! И у сына спущен
Лук его книзу.

Насмеявшись всласть, говорит Венера:
«Удержи свой гнев и задор горячий, —
Ведь рогов сломать не дает покамест
Бык ненавистный.

Бог — твой муж! Узнай! Всемогущ Юпитер!
Перестань рыдать... Научись достойно
Жребий высший несть... Назовут часть света
В память Европы».

Овидий о Зевсе и Европе

41. a) Ovid. Fast. V, 603—618. Фемел.

В ночь перед Идами [майскими] бык весь усыпанный звездами всходит...

Миф сохранился один, как он попал в небеса:
Образ приявши быка и главу разукрасив рогами,
Деве Тирийской свою спину Юпитер склонил.
Правой за гриву держась, подобрав своей левой тунику,
Дева сидит на спине, страх ее только к лицу.
Треплет одежду Зефир, золотыми шаля волосами...
В виде, Сидонка, таком бог и похитил тебя.
Брызгов боясь воды, чтобы нежною ножкой своею
Влаги не тронуть морской, прячешь ты ножку свою.
Бог, чтоб удобней тебе на спине было держаться,
Ниже старается гнуть гордую спину свою.
К берегу только тебя он довез, то предстал пред тобою
Богом Юпитер, с главы ложные сбросив рога.
Бык тот ушел в небеса... а с тобою остался Юпитер...
Суши вся третия часть имя Европы хранит.

b) Ovid. Met. II, 836—875. Шерв.

Вдруг его [Гермеса] кличет отец и, любви не открывши причину:
«Сын мой! Верный моих, — говорит, — исполнитель велений!
Ныне не медли. Резов, скользни ты обычным полетом
Вниз и скорее в предел, который на мать свою слева
Смотрит, который зовут его поселенцы Сидонским,
Мчись; там увидишь: вдали на горной лужайке пасется
Царское стадо, — его поверни ты к морскому прибрежью!» —
Молвил, и тотчас же скот с горы, как велено, согнан;
На побережье бежит, где великого дочь государя
В обществе тирских девиц привычку имела резвиться.

Между собой не дружат и всегда уживаются плохо
Вместе величье и страсть. Покинув скипетр тяжелый,
Вот сам отец и правитель богов, что держит десницей
Троезубчатый огонь и мир кивком потрясает,
Вдруг обличье быка принимает и, в стадо вмешавшись,
Звучно мычит и по нежной траве, красавец, гуляет.
Цвет его — белый, что снег, которого не попирала
Твердой подошвой нога, и Австр не растапливал мокрый.
Шея вся в мышцах тугих; от плеч свисает подбрудок;
Малы крутые рога; но ты спорить бы мог, что рукою
Сделаны, блещут ясней самоцветов самых чистейших.
Вовсе не грозно чело; и взор его глаз не ужасен;
Выглядит мирно совсем; и Агенора дочь в изумленьи,
Что до того он красив, что сражаться совсем не намерен.
Но хоть и кроток он был, прикоснуться сначала боялась...
Вскоре к нему подошла и к морде цветы протянула.
Счастлив влюбленный; он ей, в ожидании нег вожделенных,
Руки целует, с трудом, ах! с трудом отложив остальное.
Резвится он и в зеленой траве веселится, играя,
Или на желтый песок белоснежным боком ложится.
Страх понемногу прошел, — уже он и грудь подставляет
Ласкам девичьей руки: позволяет рога в молодые
Вязи цветов убирать. И дева-царевна решилась:
На спину села быка, не зная кого попирает.
Бог же помалу с земли и с песчаного берега сходит
И уж лукавой ногой наступает на ближние волны.
Дальше идет и уже добычу несет на пучине
Морем открытым; она вся в страхе; глядит, уносима,
На покидаемый брег. Рог правою держит, о спину
Левой рукой оперлась. Трепещут от ветра одежды.

Ovid. Met. III, 1—5, Шерв.

Бог уже сбросил тогда быка обманчивый облик,
Снова себя объявил и в диктейских полях поселился
А удрученный отец искать пропавшую Кадму
Повелевает, грозя, что изгнаньем он будет наказан,
Если ее не найдет.

Лукиан о Зевсе и Европе

42. а) Luc. Dial. mar. 15, Лукьян. (картина шествия Европы на быке по морю).

1. Зефир. Нет, никогда еще, с тех пор как я живу и дышу, я не видел более прекрасного шествия на море! А ты, Нот, видел его?

Нот. Нет, Зефир! О каком это шествии ты говоришь и кто принимал в нем участие?

Зефир. Ну, значит, ты пропустил приятнейшее зрелище, какое вряд ли удастся тебе еще когда-нибудь увидеть!

Нот. Я был занят на Черном море и захватил своим дуновением также часть Индии, ту, что ближе к морю, поэтому совершенно не знаю, о чем ты говоришь.

Зефир. Но ты ведь знаешь Агенора из Сидона?

Нот. Как же, отца Европы. Так что же?

Зефир. Вот о ней-то я и хочу рассказать тебе!

Нот. Уж не то ли, что Зевс давно уже любит эту девушку? Это я и сам давно знаю.

З е ф и р. Раз ты знаешь о любви к ней Зевса, то послушай, что было дальше.

2. Европа прогуливалась по берегу моря, играя со своими сверстницами. Зевс, приняв вид быка, подошел к ним, будто для того, чтобы поиграть с ними. Бык был прекрасен, безукоризненно бел, рога красиво изгибались, и взор был кроток! Он прыгал по берегу и так сладко мычал, что Европа решилась сесть к нему на спину. Как только она это сделала, Зевс бегом устремился с ней к морю, бросился в воду и поплыл. Европа, испуганная таким оборотом дела, хватается левой рукой за рог быка, чтобы не упасть, а правой сдерживает раздуваемую ветром одежду.

3. Н о т. О Зефир, что за сладостное и любовное зрелище! Плывущий Зевс, несущий свою возлюбленную!

З е ф и р. Но то, что последовало за этим, было во много раз приятнее. Нот! Внезапно улеглись волны, и мягкая тишина опустилась на море; мы все, сдерживая дыхание, в качестве простых зрителей сопровождали шествие. Эроты же, едва касаясь воды ногами, летели над самым морем с зажженными факелами в руках и пели свадебные гимны. Нереиды вынырнули из воды, сидя на дельфинах, все наполовину обнаженные, и рукоплескали шествию. А тритоны и все остальные морские существа, на которых можно смотреть с удовольствием, составили хороводы вокруг девушек. Впереди всех мчался на колеснице Посидон с Амфитритой, прокладывая дорогу плывшему за ним брату. Наконец, на двух тритонах, запряженных в раковину, ехала Афродита и осыпала всевозможными цветами невесту.

4. В таком порядке шествие двигалось от Финикии до самого Крита. Когда вступили на остров, бык внезапно исчез, и Зевс, взяв Европу за руку, ввел ее, краснеющую и опускающую глаза, в Диктейскую пещеру; она уже знала, что ее ожидало. А мы все разбежались в разные стороны и подняли бурю на море.

Н о т. Какое счастье было видеть все это, Зефир! А я-то тем временем видел грифов, слонов и чернокожих людей!

Ахилл Татий о Зевсе и Европе

b) Achill Tat. I, 1—2. Бог.

Прохаживаясь по городу и рассматривая разные приношения, я увидел посвященную богине картину, где нарисованы и земля и море. На картине изображена Европа, море на картине — Финикийское, земля — Сидон. На земле — луг и хоровод девушек, а по морю бык плывет, и на спине у него красавица сидит, и плывет она на Крит вместе с быком. Множеством цветов пестрел луг, среди них разбросаны ряды дерев и кустов: густо росли деревья, близко сходились листья; ветви сцеплялись листьями, и крышу над цветами образовало сплетение листьев. Художник изобразил под листьями тень, и солнце едва пробивалось вниз в тех местах, где мастер приоткрыл сплошной лиственный покров. Ограда окружала весь луг, и внутри венка из листвы луг раскинулся; а под листьями кустов на грядках рядами цветы росли, нарциссы и розы с миртами. Ручей протекал по середине луга, то бил снизу из глубины земли, то орошал цветы и остальные растения.

Изображен был землекоп, склонившийся над канавой с мотыгой в руках, открывающий путь течению. А в конце луга, там, где земля выступала над морем, художник поместил девушек. Весь облик их — радость и ужас: головы венками украшены, волосы по плечам распущены, ноги совершенно обнажены — верхняя часть ноги не прикрыта хитоном, нижняя — сандалией, пояс подтягивал хитон до самого колена. Лица у всех бледные, черты искаженные, открытые глаза в море уставились, рот слегка приоткрыт, от ужаса они как будто собираются испустить крик, а руки словно к быку протягивают. Они вошли в самое море, пока волна не оказалась немного

выше ступней; казалось, они стремятся за быком побежать и боятся дальше в море вступать. У морской воды цвет двойной; у самой земли красноватый, темно-синий подальше в море. И пена изображена, и скалы, и волны, скалы над землей громоздились; пена вокруг скал белела, волна поднималась и о скалы разбивалась, в кипении пен. Среди моря нарисованы бык, по волнам несущийся, и горою волна вздымается, где согнутые закругляются бычьи ноги.

Девушка сидела на самом хребте быка, не верхом, но так, что обе ноги ее свешивались с правого бока; левой рукой она держалась за рога, как возница держится за поводья, бык повернулся больше влево, следуя за движением руки, которая им правила. Хитон на груди девушки, до самых чресел; дальше плащ закрывал нижнюю часть тела ее, белый хитон, пурпурный плащ, тело сквозь одежду просвечивало. Глубоко запавшее чрево, чрево с напряженными мышцами, тонкий стан; тонкость эта, опускаясь к чреслам, шире делалась. Сосцы грудей ее слегка выдавались; пояс, стягивая хитон, закрывал и сосцы ее, и отражением тела стал хитон. Обе руки были протянуты, одна к рогам, другая к хитону; и обеими руками, с обеих сторон, придерживала она над головой покрывало, вокруг спины распущенное. Вся ткань выгибалась и растягивалась, и этим живописец изобразил ветер. А девушка сидела на быке, как на плывущем корабле, и ткань служила ей парусом. Вокруг быка плясали дельфины, играли эроты, — ты сказал бы, изображены самые их движения. Эрот увлекал быка. Эрот, малый ребенок, простирал свое крыло, висел у него колчан, он свой факел держал. Он оборачивался к Зевсу и улыбался, будто насмехаясь, что из-за него тот стал быком.

Я одобрял все в этой картине, но, как человек, знающий толк в делах любовных, с особым вниманием взирал на Эрота, увлекающего быка, и воскликнул: «И такой-то младенец царит над небом, землею и морем!»

Мосх о Зевсе и Европе

43. Mosch. II, Лат.

ПОХИЩЕНИЕ ЕВРОПЫ

Некогда сон ниспослала приятной Европе Киприда,
Третья часть ночи когда наступает, пред самой зарею,
Сон, когда меда сладчайший на вежды спускается к людям
И, свободя от забот, обмыкает их нежною цепью,
Сбивчивых снов когда быстрые сонмы проносятся всюду.
В час тот уснувшая сладко в хоромах с высокою кровлей
Дочь финикийской земли повелителя, дева Европа,
Видела, как за нее состязались две части вселенной,
Женам подобные, — Азия с той, что лежит за морями.
Вид чужестранки имела одна, а другая туземке
Видом подобна была и за деву свою заступалась,
Первой твердя, что ее родила и сама воскормила.
Мощной рукою к себе увлекала соперница деву, —
Впрочем, не против желанья ее, — утверждая, что волей
Рока дана ей Европа от Зевса — эгидодержавца.
В страхе воспрянула дева с богатоубранного ложа
С бьющимся сердцем; как бы наяву ей виденье предстало.
Сидя, молчанье хранила она очень долго, обеих
Жен пред очами, широко открытыми, все еще видя.
Долго спустя уже дева промолвила робкое слово:
«Кто из небесных богов ниспослал мне такое явленье?

Что за виденье меня пробудило, в пышноубранном
Ложе уснувшую сладко в отцовских чертогах богатых?
Кто была та чужеземка, что мне в сновиденье явилась?
Что за любовь в мое сердце проникла, да как благосклонно?
Та и сама приняла меня, словно на дочь свою глядя!
Но да исполнят блаженные боги мне сон сей во благо!»
Молвивши так, она встала и скликала милых подружек,
Сверстниц, любимых душой, дочерей отцов благородных,
Коих всегда созывала, когда хоровод учреждала,
Иль омывала прелестное тело струями речными,
Иль на прекрасном лугу благовонные лилии рвала.
Тотчас оне собралися; имелась у каждой кошница
Для собиранья цветов. Все подружки тут двинулись вместе
К лугу прибрежному, где постоянно сбирались толпою,
Роз красотой наслаждаясь и шумом прибоя морского.
Дева Европа сама золотую имела кошницу,
Чудо для взора, великое бога Ифеста созданье,
Ливии бог ее отдал, когда к Посидону на ложе
Шла она; дочери милой, красавице Тилефаассе,
Ливия ту подарила кошницу, а деве Европе
Мать ее Тилефаасса преславный свой дар уступила.
Много на ней украшений блестящих искусной рукою
Создано было: златая Ио там, рожденье Инаха,
В виде телицы еще, а не в образе женском: скитаясь,
Двигалась быстро она по соленой пучине пространной
Моря, подобно плывущей. А море то было из стали,
Окрест на бреге высоком обрывистом мужи стояли
Тесной толпою, дивясь на телицу, плывущую в море.
Был там изваян и Зевс, прикасавшийся тихо руками
К деве Инаха; ее на брегах семиустного Нила
Из крутирогой телицы он снова соделал женою.
Нила струи из сребра были вылиты, желтою медью
Телка покрыта была, а из золота Зевс был изваян.
Сверху венец огибал всю кошницу искусной работы;
Ермий был виден под ним, а вблизи на земле распростертый
Аргос лежал, неусыпными сразу заметный очами.
Птица из крови его возникала багряной, окрасом
Крыл многоцветным сиял, воспрянувши, словно летучий,
Некий корабль, обнимала она край кошницы крылами.
Столько роскошна была непорочной Европы кошница,
Диво, которому равного смертный художник не создал.
Вот, когда прибыли девы с Европой к цветистому лугу,
Всякими стали оне услаждать свое сердце цветами:
Та благовонный срывала нарцисс, а другая фиалку,
Та гиацинт или тмин; молодые побеги обильно
Землю весной утучненного луга собой покрывали.
Там и шафрана, подобного золоту, нежные кудри
Рвали они, меж собой соревнуя. Среди их царевна,
Ручками рвавшая алые розы, расцветшие пышно,
Так отличалась красою, как между Харит Афродита,
Но не надолго судьбой ей дано было тешить цветами
Сердце свое и хранить нерушимым девический пояс.
Чуть лишь Кронион увидел ее, как жестокою страстью
К ней воспылал, пораженный нежданными в сердце стрелами
Кипра богини, которая может и Зевса осилить.
Вот он, и ярости Геры ревнивой избегнуть стараясь,

И обмануть пожелав непорочное сердце девицы,
Образ скрыл бога и, вид изменивши, в быка превратился;
Но не такому подобен он был, какой кормится в стойле,
Или, изогнутый плуг волоча, рассекает им землю,
Или какой среди стада пасется, иль, шею под игом
Долу склонивши, влечет нагруженную тяжко телегу.
Светлая рыжая шерсть покрывала все прочее тело,
Лишь на челе серебристый кружочек блистал, под которым
Светлые очи сверкали горячей страстью любовной;
Равные между собой рога над челом поднимались.
Словно отрезки рогатой луны молодой полукруга.
Вот он явился на луг и своим приближеньем нисколько
Юных девиц не смутил; овладело тут всеми желанье
Ближе к нему подойти и погладить красавца, который
Благоуханьем бессмертным своим заглушал даже луга
Запах приятный. Он стал впереди непорочной Европы,
Шейку ее полизал и доверчиво ластился к деве.
Гладит Европа быка, изобильную пену руками
С губ его мягких стирает и с ласкою тихой целует.
Нежно тут бык замычал: ты сказал бы, пожалуй, что слышишь
Сладкие звуки приятно поющей цевницы Мигдонской.
Перед Европой склонил он колена, ей в очи взирая.
Шею согнул и указывал ей на широкую спину.
Тут пышнокосым подругам промолвила дева Европа:
«Ближе, подружки мои дорогие! Усевшись на этом
Милом быке, порезвимся! Ведь он, без сомненья, дозволит
Всем на спине посидеть. Поглядите, как ласково смотрит,
Как он спокоен и нежен на вид. Он нисколько на прочих
Буйных быков не похож. Человечьим — возможно подумать —
Разумом он одарен и лишь речи ему не хватает».
Молвила так и к быку на хребет она села с улыбкой,
Прочие медлили. Тотчас, желанную деву похитив,
На ноги бык поднялся и направился к берегу быстро.
Взад обернувшись, Европа подружек своих призывала,
Руки с мольбой простирая; но те не могли уж настигнуть.
В море вступивши, вперед он помчался подобно дельфину,
Чуть лишь касаясь копытами волн беспредельной пучины.
В час, когда шествовал он, приутихло широкое море,
Звери морские играли кругом перед Зевса ногами,
Бойко из хлябей глубоких чрез волны скакали дельфины,
Всплыли на верх нереиды из бездны морской и, усевшись
На спины чудищ морских, чередою согласной все плыли.
Сам над пучиной земли колебатель далеко шумящий,
Волны равняя трезубцем своим, путь указывал в море
Брату любезному; вкруг же него собирались тритоны,
Бездны широкой морской музыканты, гремящие тяжко,
Брачные песни играя на трубах из раковин длинных.
Сидя меж тем на спине быка-Зевса, прелестная дева
Ручкой одною держалась за рог его длинный, другою
Складки сбирала одежды багряной, чтоб их не мочили
Моря седого безбрежные воды, кругом поднимаясь.
Пеплос Европы широкий ветрами надулся, как парус
Быстро идущей ладьи, и поддерживал деву в движенье.
Так уносилась она все дальше от милой отчизны;
Скрылись из глаз уже берег шумливый и горы крутые,

Воздух один был кругом, а внизу — беспредельное море.
Взором вокруг все окинув, тут слово промолвила дева:
«Милый мой бык, ты куда же несешь меня? Как ты по трудным
Моря дорогам ногами проходишь и водной пучины
Вовсе не трусишь? Ведь в море одним кораблям быстроходным
Двигаться можно, быкам же морские пути недоступны.
«Где для тебя здесь питье? Иль какая еда тебе в море?
Ты уж не бог ли? Богам лишь приличное ты совершаешь,
Ведь ни дельфины, живущие в море, не ходят по суше,
Ни по пучинам быки: а ты и по суше и в море
Мчишься бесстрашно, и служат тебе вместо весел копыта.
Можно подумать, что ты и в воздушные синие выси
Быстро взовьешься и будешь летать быстрокрылою птицей.
Горе мне, деве несчастной, которая, отчий покинув
Кров, и на этом быке унеслась далеко, по безвестным
Плаваю моря пучинам и так одиноко скитаюсь.
Ты, о владыка безбрежного моря, земли колебатель,
Милостив будь мне: тебя ведь я, кажется, спереди вижу, —
Это движенье быка направляешь ты, путь указуя.
Ведь не без воли богов я скитаюсь по влажным дорогам».
Так говорила Европа, и бык круторогий ответил:
«Будь спокойна, о дева, пучины морской не пугайся!
Я не иной кто, как Зевс, хоть теперь и быком представляюсь.
Я ведь могу чем угодно являться, чем сам пожелаю.
Страстью к тебе я подвигнут великое море ногами
Вымерять в виде бычачьем. А ныне на острове Крите
Будешь ты жить, где воспитан я сам. Здесь и брачный чертог твой
Будет и здесь от меня сыновей ты родишь знаменитых,
Кои у смертных людей скиптроносными будут царями».
Так он сказал, и свершилося все, что сказал он. Уж виден
Крит был; Кронион здесь образ свой прежний воспринял и деве
Пояс ее разрешил. Ему ложе устроили Оры.
Прежняя дева тотчас стала Зевса супругой младою.

44. Nonn. Dion. I, 46—135; 321—361.

VI. МИНОТАВР И ЛАБИРИНТ

Среди образов критской мифологии, имеющих ближайшее отношение к Зевсу, наиболее значительными являются образы Минотавра и Лабиринта.

1. Основное ядро мифа. О происхождении Минотавра Аполлодор (№ 45а) рассказывает: сын Зевса и Европы, Минос, ради получения власти из рук богов просит Посейдона в знак этого выслать ему быка, чтобы он мог принести его в жертву. Однако этого быка, высланного Посейдоном из моря, Минос из-за его красоты оставляет в своем стаде, а вместо него приносит в жертву другого быка; в наказание за это Посейдон делает быка безум-

ным и заставляет жену Миноса Пасифаю, дочь Гелиоса и Персеиды, влюбиться в этого быка. От связи Пасифаи с этим быком и появляется Минотавр, получеловек, полубык, которого, согласно оракулу, Минос заключает в Лабиринт, построенный афинским художником Дедалом. Другая версия этого мифа, сохранившаяся в Myth. Vat. I, 47; II, 120 (ср. Lact. Plac. In Stat. Theb. V, 431), гласит, что Минос обращается со своей просьбой не к Посейдону, но к Зевсу и быка посылает не Посейдон, но Зевс, причем этого разъяренного быка усмиряет Геракл и приводит его с Крита к Эврисфею, а мстящая Гераклу Гера переносит этого быка на Марафон, где его умерщвляет Тезей (№ 60е).

2. Античные и новейшие объяснения. Античность не замедлила и Минотавра объяснить обожествлением исторической личности, т. е. эвгемеристически: он оказывается полководцем Миноса Тавром, который жестоко обращается с пленной молодежью (№ 48а); или так он назван потому, что, будучи внебрачным сыном Пасифаи от некоего молодого человека Тавра, формально считался сыном Миноса, и само его имя как бы указывало на связь с двумя отцами — формальным и фактическим. Эвгемеризма этих толкований, как везде, нельзя ни принять, ни отвергнуть, поскольку во всяком таком толковании миф трактуется как аллегория какого-нибудь исторического или бытового факта. Но при этом совершенно неизвестно, был ли когда-нибудь такой факт, или он специально придуман толкователем. Кроме того, полагая в основу мифологии произвольные выдумки политиков и поэтов, эвгемеризм целиком игнорирует то, что мифология является всечеловеческим и всенародным мышлением на известной ступени человеческой истории, на которой не было и не могло быть никакого другого мышления, кроме мифологического. Приводимые у нас толкования Палефата (№ 60а), некоего Гераклита (№ 60b) и других (№ 60с) в настоящее время могут вызвать только улыбку.

В новое время о Минотавре были высказаны все те теории, которые буржуазная наука высказывала вообще о греческих мифах. На первом плане здесь, конечно, солярные толкования, поскольку связи Минотавра с небом довольно прочно фиксируются в источниках. В настоящее время в мифологической науке не может быть никакого вопроса о том или ином использовании солярной теории в ее чистом виде. Были попытки связать Минотавра с разными периодами в истории культуры, поскольку его можно было рассматривать как символ окончания периода человеческих жертвоприношений. Теоретики мифологических заимствований не преминули связать Минотавра и с Финикией и с Египтом, как будто бы это формальное заимствование сюжета

что-нибудь объясняет в его существе. В течение последних 30—40 лет имела хождение гипотеза о Минотавре и Лабиринте как о фактах, относящихся к сценической бутафории и маскировке, как будто бы под этой бутафорией и маскировкой не залегает ничего другого.

Чтобы формулировать (конечно, пока только предварительно) современное отношение мифологической науки к этому странному образу Минотавра, посмотрим сначала, что говорят о нем археологи.

3. Археологические данные. На одной монете из Кносса изображается Минотавр в очевидной бычачьей маске, поскольку из-под маски видны две косы волос, и с бычачьим хвостом. Свастика на обратной стороне этой монеты указывает на связь с культом солнца. Венец Ариадны и Тезея, по одним сведениям (№ 58 а, b) состоял из цветов; по другим (№ 58 с, d) был сделан Гефестом из драгоценных материалов, так что Тезей вышел из Лабиринта при помощи его сияния, и этот венец вознесен Дионисом на небо.

Таким образом, если Минотавр полубык, а бык и солнце на Крите отождествляются, то танцы и сцены, в которых участвовал Минотавр и Лабиринт, являлись на Крите изображением тех или иных небесных движений.

На одной вазе из Нолы (Ватиканский музей) изображается убийство Минотавра Тезеем в присутствии Ариадны с венцом и Миноса со скипетром, причем тело Минотавра усеяно звездами. На краснофигурном килике греческого мастера Дуриса (Британский музей) тело Минотавра испещрено глазами наподобие Аргуса, другого бычачьего образа; эти глаза тоже принимают за звезды. На монетах из Кносса около 500 г. до н. э. Минотавр окружен точками и кружками, под которыми тоже можно понимать звезды. На пинаксе (блюде) VI в. до н. э. Минотавр находится между четырьмя звездами. Однако Минотавр не только символ ночного звездного неба, но и солнца, поскольку греческие слова astron и astēr применяются также и к солнцу. Наличие диска в руках Минотавра на критских монетах также указывает здесь на астрономию, как, может быть, и шар в другой его руке (хотя этот последний может быть и тем камнем, которым Минотавр защищается в борьбе с Тезеем).

Минотавр в этом смысле был, очевидно, одной из традиционных фигур критской небесной пантомимы, такой же фигурой, как и многие другие, перечисляемые у Лукиана (De salt. 49). На одном чернофигурном сосуде для воды — гидрии (Британский музей) изображены три бегущих широкими скачками Минотавра с руками, подпертыми в бока и бычачьими хвостами. На чернофигурном сосуде, так называемом лекифе, из Афин Тезей убивает Минотавра с бычьим хвостом, но с человеческим лицом,

что указывает, по-видимому, на снятие в данном случае ритуальной маски быка.

То, что в кносском дворце происходили традиционные игры в масках разнообразных животных, получает для себя некоторое подтверждение у Диодора (№ 54), который рассказывает о такого же рода маскарадах у египетских фараонов. Кносский Лабиринт является, по мнению того же Диодора, подражанием именно египетскому Лабиринту.

Все эти и подобные материалы (см. у А. Кука, I, 490—496) достаточно убедительно доказывают связь Минотавра с мифами и культами солнца и неба, а также делают весьма вероятным предположение, что Минотавр — это одна из масок кносских придворных танцев. Мы только больше, чем Кук, подчеркивали бы магическое и ритуальное значение этих танцев, которые вытекают из убеждения людей в своем тождестве с жизнью неба и из стремления их помогать небу в его движениях и находить в этих последних также помощь и для себя. Если имеются изображения Лабиринта и с Минотавром посредине и с солнцем посредине, то, очевидно, зооморфические и космические представления объединялись. Это единство изображалось в ритуально-танцевальных постановках наподобие множества других видов магической пляски, известных нам из первобытной истории.

4. Хтоническая основа. Принимая во внимание материалы современной археологической науки, а также литературные источники, в настоящее время можно выставить относительно Минотавра несколько положений, достаточно прочно обоснованных.

Первое, что бросается в глаза при обозрении этих материалов, — это черты первобытного нерасчлененного мышления, уводящего нас в седую древность периода матриархата. Первейшим и очевиднейшим фактом является здесь, во-первых, зооморфический и миксантропический (соединение человеческих и животных черт) характер Минотавра. Здесь он разделяет судьбу многих критских мифологических образов, обладающих тоже чертами получеловеческими, полуживотными (главным образом быкообразными). Уже это одно относит зарождение мифа о Минотавре к эпохе животного фетишизма, т. е. к той отдаленной эпохе палеолита и раннего матриархата, когда господствовали главным образом стихийные методы борьбы за существование и когда вся мифология носила на себе черты несоразмерности, нагроможденности и какой-то аффективной приподнятости (главным образом на основе первобытного ужаса перед стихийно-хаотически понимаемой природой и обществом).

Во-вторых, нерасчлененно-синтетический метод мышления очень ярко сказывается на Минотавре в том смысле, что образ

этот совершенно очевидно всегда наделялся чертами космизма, космического мышления. Но астрономизм Минотавра надо соединить с его зооморфизмом, поскольку образ этот, несомненно, возник еще в ту эпоху, когда человек плохо отличал себя от животного мира, в то же время плохо отличая себя и от природы вообще вместе с небом и его явлениями. Животное, небо и человек — здесь одно и то же; в мышлении здесь еще нет таких категорий, на которые бы могли разделить и расчленить эти три сферы. Минотавр — это и человек и бык одновременно, но это также и внук Солнца, а может, и сын Зевса — быка — неба, да и по имени он Астерий, что значит не только Звездный, но, может быть, и Солнечный.

В-третьих, наиболее известный родитель Минотавра — это бык, вышедший из моря и посланный Посейдоном. Для мифологического сознания это значит, что данный бык есть или сам Посейдон, или одно из его воплощений. Следовательно, Минотавр связан также и с морем, т. е. обладает также и морской природой. Наконец, особенностью всего мифа о Минотавре является то, что он подземный житель. Представление о нем раз и навсегда связывается у всех именно с подземельем, подземным миром. Это значит, что он сам есть какая-то ипостась воплощения, или, вообще говоря, символ подземного мира. В образе Минотавра скрестились и отождествились небо, море, наземный и подземный мир.

5. Переход от матриархата к патриархату и другие исторические слои в мифологии Минотавра. а) Минотавр не исчерпывается только одним зооморфизмом, хотя бы и в его космической интерпретации. Космический зооморфизм Минотавра есть в нем только наиболее древний пласт, отступающий перед другими мифологическими ступенями, гораздо более важными.

Эти позднейшие ступени говорят нам уже не о небе и не о животном, но о человеке, об его истории и об его социальном развитии. Эта социальная сторона мифа о Минотавре сказывается прежде всего в том, что здесь перед нами символ перехода от человеческих жертвоприношений к более высокой ступени культуры. Минотавра побеждает Тезей, т. е. эту кровавую тьму дикости побеждает светлый и вполне уже человечный героизм, поскольку Тезей связан с со светлым богом Аполлоном, с более культурной Аттикой и с новым, более гуманным пониманием человеческих отношений. Но здесь не только новая ступень в культурном развитии, но прежде всего переход к новым социальным отношениям, потому что человеческие жертвоприношения связаны с дочеловеческим пониманием человека, с пониманием его как животного или как вещи. Социальный переход и переворот, зафиксированный в мифе о Минотавре, есть

переход от матриархата к патриархату. Именно здесь прекращались человеческие жертвы, и именно здесь начинала отступать всесильная магия и уступать свое место героической воле человека. Как Аполлон убивает Пифона, Персей — Медузу, Кадм — фиванского дракона, Геракл расправляется со многими мифическими чудовищами, а Беллорофонт умерщвляет Химеру, — и все это отражение в мифе социального переворота от матриархата к патриархату, — точно так же и Тезей убивает Минотавра; и тут для нас не только зооморфический или космический фетишизм, но отражение одного из величайших социальных переворотов человеческой истории.

б) Далее, историзм образа Минотавра проявляется еще и в том, что здесь перед нами отражение каких-то сложных взаимоотношений между Критом и Аттикой. Мы знаем, что значение Крита, этой древней страны величайшей культуры, падает во второй половине II тысячелетия до н. э. Социально-экономическое превосходство постепенно переходит с этого времени к материковой Греции, чтобы потом с еще большей силой проявиться в Малой Азии. А Крит отныне теряет свое культурно-социальное значение и теряет его навсегда, превращаясь в глухую провинцию с весьма нелестной характеристикой критян, которых Каллимах назвал «постоянными брехунами». Отзвуков этого исторического переворота в области культурно-социальных отношений Крита и материковой Греции нельзя не находить во всех этих мифах о войне Миноса с Афинами, о гибели в Аттике его сына Андрогея, о бесчеловечной дани, наложенной Миносом, об умерщвлении Минотавра Тезеем и об освобождении им афинских пленников.

Далее, черты реально исторических отношений носит на себе и миф о построении на Крите Лабиринта не кем иным, как именно афинским художником Дедалом. Об этом Дедале (тут перед нами первый греческий художник, которого никак нельзя относить только к мифологии) рассказываются прямо какие-то чудеса; достаточно вспомнить хотя бы то, что он со своим сыном Икаром строит первый в мире аэроплан. Это прямо какой-то Леонардо да Винчи бронзового или железного века. Можно ли не находить здесь отражения огромного технического прогресса, который мы находим и в памятниках Крито-микенской культуры, и в памятниках начальной истории греческой цивилизации? Повествование о тончайших металлических и деревянных работах, которые создавал Дедал, вкрапливаются в этот архаический миф о Минотавре как совершенно очевидно позднейшее привнесение, может быть, даже кануна цивилизации. Это столь же несомненное позднейшее напластование в мифе подобно тому, как его зооморфизм и космизм и все эти кровавые

ужасы людоедства ведут нас в отдаленнейшие времена первобытной дикости.

В этом отношении Минотавр для нас является одним из самых интересных мифологических комплексов.

в) Некоторые современные исследователи говорят о Минотавре и Лабиринте как о сценической бутафории, как о ритуальной или театральной маскировке. Приведенные выше археологические материалы с полной несомненностью доказывают это. Минотавр был и маской в театральном представлении на Крите. Правда, вначале это жуткий символ первобытной дикости, и маска, изображавшая Минотавра, имела исключительно магическое и ритуальное значение. Но жуткое магическое и мистическое использование этой маски среди кровавых ужасов людоедства рано или поздно теряло всю свою магическую значимость и с развитием культуры постепенно утрачивало свой первобытный магизм, становилось в конце концов не больше и не меньше как простой театральной бутафорией. Само собой разумеется, что для использования маски в простом театральном представлении необходимо было известное культурное развитие, которого не могло быть при общинно-родовой формации. Вернее всего, что тут перед нами уже период греческой цивилизации, когда с высоким развитием личности на основе восходящей рабовладельческой формации театр как художественная, а не религиозная организация впервые стал на твердые ноги.

Если рассматривать Минотавра как Зевса, то это в своем последнем завершении несомненно некоторого рода мифологическая дегенерация: когда-то универсальное космическое божество материально-стихийного характера в конце концов превратилось в подземного урода-людоеда в связи с тем, что светлая сторона этого божества локализировалась на небе в виде антропоморфного Зевса Олимпийского. Можно даже сказать, что в образе Минотавра чувствуется уже позднейший гротеск, т. е. доведение страшного и ужасного до такой степени, когда оно становится смешным. Образы Минотавра и Лабиринта пользовались особенной любовью в классической античной литературе. В это время уже не могло быть веры в абсолютный реализм подобного рода образов, и они были только методом определенной идейной и художественной пропаганды; в которой чувство гротеска играло не последнюю роль.

6. Лабиринт, его внешний вид. Лабиринт — это огромное здание, по преимуществу подземное, с массой внутренних дворов и целыми тысячами комнат, с бесконечно длинными, извилистыми, взаимно перепутанными коридорами, с малодоступным входом и трудно находимым выходом; построено оно афинским художником и эмигрантом Дедалом для Миноса, который

спрятал туда Минотавра. Мотив запутанности ходов во всем этом образе наиболее основной, и он содержится почти в каждом античном тексте о Лабиринте (например, № 54, 59 а, b). Мыслится Лабиринт, вообще говоря, под землей и погруженным в абсолютную тьму. Однако встречается понимание Лабиринта и как огромной пещеры (например, № 59 а, b); а Софокл (поскольку можно судить по Anecd. I, 20, 27. Bekker) представлял себе Лабиринт какой-то постройкой без крыши: «необъятное (ahanes — «разверстое») — то, что не имеет крыши или настила».

Дошедшие до нас изображения Лабиринта удивляют своим разнообразием: на кносских и других монетах он имеет форму то квадрата, то круга, то спирали. В памятниках изобразительного искусства он даже имеет форму ломаной орнаментальной линии меандра; а на одной мозаике он изображен со стенами и башнями и с площадкой посередине для поединка здесь Тезея и Минотавра. В конце концов невозможно даже понять, подземное ли это помещение или наземное и естественное оно (вроде какой-нибудь пещеры) или искусственное (вроде той постройки, которая обычно приписывается Дедалу). Уже заранее можно предполагать, что тут перед нами какой-то очень сложный комплекс, распутать который едва ли когда-нибудь удастся окончательно. Во всяком случае, образ естественно возникшей подземной пещеры не так легко объединить с искусственной и притом очень сложной постройкой Дедала, которую к тому же приходится мыслить скорее на поверхности земли, чем в глубоком подземелье.

В античности (№ 54, 55) было довольно популярным мнение о том, что критский Лабиринт есть не что иное, как подражание египетскому Лабиринту, построенному Аменемхетом, фараоном XII династии, около 2200 г. до н. э. напротив его пирамиды в Гаваре. Описание и исследование этого Лабиринта можно найти у В. М. Флиндерса Петри — «Гавара, Биахму и Арсиноя» (W. M. Flinders Petrie, Hawara, Biahmu and Arsinoe, Lond., 1889) и в его же статье «Летописи прошлого» (Records of the Past, 1911, X, p. 303—315), а также у X. P. Холла «Два лабиринта» (H. R. Hall, The two Labyrinth., Journ., of Hell.,Stud., 1905, XXV, 328).

План и реставрацию этого Лабиринта дают Г. А. Уэнрайт и Э. Маккей в работе «Лабиринт Герзеха и Мазгунха» (G. A. Wainwright — E. Mackey, The Labyrinth Gerzeh and Mazghunch., Lond., 1912) и Л. Майрс (J. L. Myres, Ann. Arch. Anthr., 1910, III, 134—136, по Геродоту). О том, что критский Лабиринт есть подражание египетскому, говорят Диодор (№ 54) и Плиний (№ 55).

Некоторые писатели считали, что кносского Лабиринта совсем не было, а был Лабиринт в Гортине (Claudian. De sext. cons. 6; Hon. Aug. 634. Cedren. Hist. comp. I, 215.) Археологи и путешественники действительно находят около Гортины пещеру, сходную с традиционным описанием Лабиринта. Но, конечно, если под Лабиринтом понимать пещеру, то на Крите можно указать немало и других пещер, которые могли в той или иной мере соответствовать традиционной картине Лабиринта в мифе.

7. Существующие объяснения мифа о Лабиринте. а) Одно из наиболее распространенных в науке мнений сводится к тому, что Лабиринт на Крите есть действительно вполне реальная постройка, как это думали многие в античности. При этом А. Эванс прямо отождествлял его с кносским дворцом, имея в виду сообщение греческих писателей о постройке Лабиринта в подражание египетскому Лабиринту, действительно реальному сооружению. Этот взгляд едва ли может быть защищаем в полной мере в настоящее время, поскольку кносский дворец мало чем напоминает традиционное описание Лабиринта, которое составилось у греков едва ли раньше аттического периода.

б) Другие археологи думали, что Лабиринт — это только определенного рода рисунок на колоннах или полах в кносском и других дворцах, рисунок, составленный на манер свастики и меандра и вообще разного рода переплетающихся линий и фигур, а также в форме расплетающегося клубка. При этом некоторые полагали, что в этих сложных рисунках изображалось движение небесных светил по небу.

в) Интересен третий взгляд на Лабиринт, именно у А. Кука (I, 479 и сл.). Этот археолог понимает под Лабиринтом орхестру для танцев в северо-западном углу кносского дворца, открытую Эвансом в 1901 г. Эта площадка для танцев по предположению Кука имела нанесенные на ней лабиринтные линии, облегчавшие танцорам проявлять их искусство. Она, по Куку, вполне напоминала собой орхестру позднейшего греческого театра, на которой тоже танцевали и на которой тоже была лабиринтная мозаика, помогавшая танцорам. Для подкрепления этого взгляда можно было бы привлечь Гомера (№ 57b), о построении Дедалом в Кноссе площадки для танцев Ариадны. Но Schol. A. B. Il. XVIII, 590, тот же Дедал научил Тезея и его спутников священному танцу, исполнявшемуся по расходящимся и круговым линиям, что имитировало странствование в Лабиринте и освобождение после убийства Минотавра.

Eustath. Il, p. 1166, 17 и сл. рассказывает, что это был первый совместный танец мужчин и женщин, на что и намекает Софокл

в своих словах о кносском танце в Ai. 700. Лукиан (De salt. 49.) перечисляет такие темы для танцев на Крите: Европа, Пасифая, два быка, Лабиринт, Ариадна, Федра, Андрогей, Дедал, Икар, Главк, Полиид, Талос. Плутарх (№ 48 b) сообщает о заимствовании у Тезея этого лабиринтного танца, названного делосцами «журавль». Этот «журавль» описывается у Поллукса (IV, 101) так: «Журавль танцевали все вместе один за другим рядами, причем на обоих концах каждого ряда были свои вожаки». Вергилий (№ 57 а) красочно изображает игры под названием «Троя», которые были восстановлены в Лациуме Асканием в подражание якобы древним троянским обычаям. Своими запутанными движениями они напоминали, как он говорит, критский Лабиринт.

Однако эту теорию А. Кука нельзя считать вполне доказательной и убедительной. Если в танцах изображался Лабиринт, то это еще далеко не значит, что он и был той площадкой, на которой они происходили. И если были здания с полами, на которых изображались разного рода замысловатые фигуры, то это еще вовсе не значит ни того, что танцы происходили по этим фигурам, ни того, что эти фигуры назывались лабиринтами. Кроме того, теория Кука до некоторой степени противоречит сама себе, потому что, насколько можно судить, он вовсе не отрицает того, что под Лабиринтом надо понимать целые постройки. По крайней мере, говоря о распространении Лабиринтов с востока на запад, он приводит тексты о Лабиринтах как именно о постройках (№ 55, 56 a, b).

г) Наконец, было высказано мнение о том, что Лабиринт есть, собственно говоря, храм Зевса Лабрандского на Крите (Лабранда — местность около Милазы в Карии), т. е. Labrynthios, поскольку основным символом и атрибутом этого Зевса является двойной топор (по гречески — labrys). Это предположение является весьма правдоподобным в разных отношениях. Общеизвестна близость критской и малоазиатской мифологии. Общеизвестно огромное распространение культа двойного топора на Крите и в Малой Азии. Зевс Лабрандский есть один из древних хтонических Зевсов, а Критский Зевс тоже главным образом хтонический. Самая этимология слова «Лабиринт» от labrys, конечно, имеет все преимущества перед такими фантастическими этимологиями, как у Свиды и Гезихия (№ 59 а), или перед такими отдаленными предположениями современных ученых, как то, что слово это — от аттической горы Лаврион, известной своими серебряными рудниками, причем пришлось выдвинуть на первый план греческое слово layra, в значении «часть, отделение или проход».

Какой же анализ можно было бы дать мифу о Лабиринте, исходя из современного состояния мифологической науки?

8. Историческая характеристика Лабиринта. а) Прежде всего необходимо учесть основное содержание этого образа и дать ему соответствующую историческую квалификацию. Этот образ сооружения или пещеры с бесчисленным количеством извилистых коридоров и запутанных помещений по своему непосредственному содержанию очень показателен для архаического или хтонического мышления вообще. Если раздельному мышлению с выделением формально-логических категорий предшествует мифологическое мышление без этого разделения и если ясный и раздельный антропоморфной олимпийской мифологии предшествует спутанное, дисгармоничное мышление, ярко сказавшееся в создании образов, бесконечно разнообразных и рассчитанных на первобытный ужас страшилищ и разного рода полулюдей, полуживотных, то Лабиринт надо рассматривать как наглядную иллюстрацию такого мифологического мышления. Здесь нет того, чем прославилась позднейшая греческая мифология, нет чувства меры, нет соразмерности и пластичности, нет гармоничного равновесия между внутренним и внешним. Лабиринт — это что-то бесконечно запутанное, хаотическое, стихийное, гибельное и ужасающее. Нам кажется, что это один из самых глубоких образов архаического и хтонического мышления вообще, редкий по своей выразительности даже для античной Греции. Тем самым этот образ коренится, конечно, в отдаленной эпохе развитого матриархата, а вернее, восходит даже к еще более ранним временам.

Однако свести этот образ на архаику матриархата невозможно; в нем много разного рода элементов, связанных с различными стадиями развития общинно-родовой формации вообще.

б) Прежде всего необходимо отметить космическую значимость этого образа, характерную вообще для древнего хтонического мышления. Может быть, только на последних своих ступенях хтоническое мышление является хтоническим в узком смысле слова, т. е. связанным только с землей. В более ранние периоды земля вообще ничем не отличается ни от неба, ни от подземного мира и представляет собой единое и нераздельное с ним общекосмическое тело, так что все земное (в том числе, животные и человек) есть в то же самое время и небесное. Поэтому нередко встречалось понимание, например, пещер как символов неба или космоса. Порфирий в своем известном трактате «О пещере нимф» занимается не чем иным, как только реставрацией когда-то реально понимаемого отожествления пещеры и космоса.

Вот почему, даже если бы не было никаких специальных указаний в источниках, мы должны были бы уже заранее предполагать, что такая пещера или постройка, как Лабиринт, обязательно имеет, помимо других значений, еще и космическое значение. Это подтверждают и источники.

в) Но в образе Лабиринта находим не только общекосмические, но и чисто исторические черты.

Во-первых, как мы уже указали выше, самое название Лабиринта приводит нас к культу Зевса Лабрандского и вместе с тем в область Малоазиатской хтонической религии и мифологии, исторические горизонты которой определяются довольно точно. Входя в эту стихию, мы сразу оказываемся в окружении таких представлений, как о двойном топоре, а двойной топор — это тоже, как мы указывали выше, вполне определенная историческая эпоха. Вместе с тем малоазиатская архаика вводит нас в атмосферу хтонических культов Великой Матери, связанных с матриархатом и начальным патриархатом. Лабиринт — это, несомненно, прежде всего культовый танец; и еще большой вопрос, что было сначала, Лабиринт — пещера, или Лабиринт — культовое действие и танец. Советский исследователь В. Л. Богаевский в работе «Минотавр и Пасифая на Крите в свете этнографических данных» (сборник Академии наук СССР в честь акад. С. Ф. Ольденбурга, стр. 95—113) на основе большого этнографического материала с успехом развивал в области мифологии Минотавра и Лабиринта точку зрения именно культового танца, возникшего в связи с эволюцией земледелия и скотоводства на Крите в течение средне-минойского периода. Если связать Минотавра и Лабиринт с культовым танцем, то сделается вполне понятным, что оба эти мифологические образа рано или поздно переходили в театр и превращались в бутафорию, маски, рисунки — принадлежность более или менее светского представления. Но переход от культового действия к театру — это тоже нечто исторически и хронологически вполне определенное, и здесь тоже вполне ощутительно выступают исторические сдвиги, известные нам также и из других источников.

г) Но самое интересное в историческом отношении явление — это мотив о построении Лабиринта афинским художником Дедалом. Обычно на это совмещение архаики Лабиринта и техники афинского художника почти не обращают никакого внимания. Тем не менее при известной развитости чувства историзма эта контаминация двух совершенно чуждых друг другу социальных и мифологических областей производит самое неожиданное и самое глубокое впечатление. Лабиринт — это один из самых древних символов хтонизма, фетишизма и самой архаиче-

ской спутанности. Дедал же — это символ очень развитой техники художества, изобретательства, прогресса и даже какой-то безумной научно-экспериментальной отваги. Тут перед нами два совершенно разных периода развития человечества, разделенные между собой тысячелетием. Одно теряется в беспросветной тьме дикости, другое же далеко выходит за пределы общинно-родовой формации и вероятнее всего относится уже к периоду греческой цивилизации, и в частности к подъему аттической культуры. И тем не менее эти две сферы тут объединены; эти две сферы преподнесены как единый и нераздельный миф, как миф о создании Лабиринта Дедалом. Это странное соединение двух исторических, социальных и художественных стилей мифологии, конечно, никак не может быть случайным. Очевиднейшим образом выступает здесь перед нами именно позднешая аттическая рецепция, и именно древнейшего архаического хтонизма. Мы видим, что когда-то непонятный, страшный, ужасающий Лабиринт, отражавший архаическое сознание с его ужасом перед непонятной стихией мира, в конце концов перестал пугать и ужасать людей; он оказался разгаданным, понятным и нестрашным. Мало того, его можно было теперь уже запланировать, построить, прекрасно зная его запутанные входы и выходы. Миф о Лабиринте в том виде, как он дошел до нас, есть повесть о триумфе аттического, а значит, и вообще человеческого художественно-технического гения, о победе над стихийными и темными силами природы, над ее страхами и ужасами, над ее загадками и непонятным нагромождением. Этот Лабиринт создан в результате сознательных научно-технических усилий общественного человека. И недаром один источник (№ 45 b) гласит, что именно Дедал предоставил Ариадне ключ к преодолению всех трудностей по передвижению внутри Лабиринта, и после этого она научила тому же самому Тезея. Однако и без этого сообщения нам было бы совершенно ясно, что раз Дедал сам построил Лабиринт, то он сам же мог и разбираться в его запутанных коридорах и помещениях.

Таким образом, миф о Лабиринте отнюдь не есть только архаика, только хтонизм, фетишизм и дикость, только старое нерасчлененное мифологическое мышление. Это есть в то же самое время и символ победы человеческого гения над стихией, подобно тому как мифология Геракла есть победа восходящей культуры над природой, как Прометей есть символ восходящей цивилизации; также и в образах Амфиона и Орфея мы находим глубокое переплетение архической магии с чисто художественным воздействием человеческого искусства при явной победе этого последнего над первой. В этом смысле Лабиринт является одним из самых интересных семантических комплексов антич-

ной мифологии, одним из самых выразительных комплексов разнообразных ступеней социального развития, разделенных тысячелетиями, но объединенных в одной простой и гениальной концепции всепобеждающего человеческого творчества.

9. Вопрос о реальности Лабиринта. В заключение необходимо коснуться также и вопроса, не раз бывшего в науке предметом дискуссии, именно вопроса о реальности Лабиринта. Выше мы уже видели, что одни высказываются за его реальность, другие считают это поэтическим вымыслом. Ни с тем, ни с другим воззрением нельзя согласиться.

Существует достаточно оснований для того, чтобы не считать образ Лабиринта отражением какой-нибудь определенной реальности, будь то какая-нибудь пещера или постройка Дедала. Здесь могут быть соображения как принципиального, так и фактического характера. Принципиально совершенно невозможно сводить миф на буквальное воспроизведение тех или иных физических реальностей. Такой позитивизм умерщвляет живую стихию мифа, убивает наличествующую в нем специфику человеческого мышления на определенной ступени развития. Кроме того, если и говорить здесь о какой-нибудь реальной подоплеке мифа, то эта реальность, конечно, не физического, а социального характера; и указав на ту или иную пещеру и на ту или иную постройку как на прообраз мифического Лабиринта, мы тем самым еще совершенно не затрагиваем социальной сущности этого мифа.

Как не было единообразия относительно определения местонахождения Лабиринта на Крите, так же в античном сознании не было единого мнения: естественным произведением природы или архитектурным сооружением он является. Был ли Лабиринт под землей или на земле, тоже известно не очень хорошо. Наконец, представления о виде или форме Лабиринта тоже различны, и дошедшие материалы отличаются поразительной пестротой и разнообразием. О какой же физической реальности Лабиринта можно говорить при таких условиях? Имеет большое значение то, что Геродот (№ 53), несмотря на свою общеизвестную египтоманию, рассказывая об египетском Лабиринте, ни слова не сказал о критском Лабиринте, в то время как это было для него тут вполне естественным и даже необходимым. Важно также и то соображение, что такое огромное сооружение, как критский Лабиринт, содержащий в себе несколько тысяч комнат, конечно, сохранилось бы до времен Диодора Сицилийского. Но этот последний категорически отвергает наличие в его время каких-нибудь остатков от старого Лабиринта (№ 54).

Однако, с другой стороны, сводить миф о Лабиринте и какой бы то ни было вообще живой миф на поэтическую фикцию также

является принципиально недопустимым. Миф вообще не есть поэтическая фикция и даже не есть поэзия вообще. Миф есть для мифически мыслящего субъекта нечто абсолютно реальное, а вовсе не вымышленное. Поэтический вымысел есть достояние не этих изучаемых нами отдаленных эпох первобытного творчества, но продукт позднейших времен, когда художественное творчество превращается в чисто формалистическую игру образами, часто в отрыве от окружающей жизни. Несомненно, какая-то вполне определенная реальность кроется под этим образом Лабиринта на Крите, потому что эти лабиринты в большом количестве существовали в разных местах — и в Египте, и в Малой Азии, и на островах (№ 55, 56 a, b). Почему же ему было не существовать и на Крите? Другой вопрос, где именно на Крите был этот Лабиринт, какой именно вид имел и какова история той реальности, которая имела здесь наименование Лабиринта. Тут возможны всякого рода сомнения и предположения; но неясности в этом вопросе нисколько не преуменьшают для нас значения самого мифа о Лабиринте как реальности совершенно в другом смысле, реальности отражения в мифе различных ступеней исторического развития.

Очевидно, миф о Лабиринте отражает собой победу организующего и планирующего принципа в общественной жизни. Это была победа патриархата над матриархатом. В мифологии эта была победа героизма над хтонизмом, но мало и этого. Мы уже видели, что в лице Дедала нам приходится сталкиваться с позднейшей цивилизацией, с огромным подъемом научно-технического и художественного творчества, или, попросту говоря, с восходящей аттической культурой. Именно здесь был разгадан этот древний хтонизм; и именно здесь вся спутанная его иррациональность переводилась на язык конструктивного мышления. Дедал ее уже мог конструировать своими научными и техническими средствами. Это и есть подлинная историческая и культурно-социальная реальность мифа о Лабиринте.

Роль аттической традиции в мифологии Лабиринта никак не приходится преуменьшать. Действительно, о критском Лабиринте нет ни одного слова ни у Гомера, ни у Гесиода, ни у Геродота. Первое упоминание о нем мы находим только у древнейших историков (№ 53) и у трагиков (№ 51 a). В дальнейшем миф о Лабиринте представлен у Аполлодора (№ 45 a, b, c,) Гигина (№ 47 a, b, c), Диодора Сицилийского (№ 46 a, b) и Плиния (№ 55), продолжающих, несомненно, эту аттическую традицию. Да и нигде, кроме Аттики, научно-техническое и художественно-ремесленное развитие не достигло такого преобладающего значения. Не мудрено, что мифологическое сознание древних связало победу над Минотавром именно с Афинами, с их Тезеем, а кон-

структивную разгадку Лабиринту приписали тоже Афинам с их Дедалом. Таким образом, социальная история мифа о Лабиринте вскрывает нам длинный ряд исторических ступеней, начиная с времен матриархата, продолжая периодом строгого патриархата и героизма и кончая восходящей аттической рабовладельческой цивилизацией. Все это дано в едином и цельном мифологическом комплексе.

Тексты к VI разделу, № 45—60

Минотавр у Аполлодора.

45. a) Apollod. III, 1, 3—4 (общее резюме мифа о Минотавре).

Так как Астерий [царь Крита, земной супруг Европы] умер бездетным, Минос, намереваясь царствовать над Критом, встретил к этому препятствие. Объявивши, что получил царство от богов, он ради внушения доверия к этому сказал, что исполнится все то, чего бы он ни просил от богов. И действительно, во время одного жертвоприношения Посейдону Минос попросил его выслать из морской глубины быка, пообещавши принести ему в жертву того быка, который явится. Когда Посейдон выслал ему прекрасного быка, он принял царство; но, отославши этого быка на пастбище, он принес в жертву другого быка. Когда Минос овладел морем, он сначала стал властвовать почти над всеми островами. Посейдон же, разгневанный на него за непринесение в жертву быка, привел этого последнего в бешенство, Пасифае же внушил страсть к этому быку. Та, влюбившись в быка, взяла себе в помощники Дедала, который был строителем, бежавшим из Афин из-за совершенного им убийства. Этот Дедал изготовил деревянную корову на колесах... [испорченное место], выдолбил ее внутри и, содравши шкуру с какой-то коровы, обшил свою корову этой шкурой; поместивши ее на том именно лугу, на котором привык пастись бык Посейдона, предложил прийти туда Пасифае. Бык, придя сюда, сошелся с нею, как с настоящей коровой. Она же родила Астерия, который был прозван Минотавром. Этот Астерий имел лицо быка, а прочее все человеческое. Минос сохранял его по указанию оракула в Лабиринте. Этот Лабиринт, созданный Дедалом, представлял собой постройку, затруднявшую выход из нее вследствие внутренних кривых и переплетающихся ходов.

b) Apollod. Epit. p. 175, 21 и сл. (убиение Минотавра Тезеем, прибывшим из Афин на Крит в виде кровавой дани Минотавру).

...Когда Тезей клятвенно согласился [на условия брака], Ариадна попросила Дедала показать ей выход из Лабиринта. Когда тот это сделал, она дала Тезею нить. Он привязал эту нить у дверей Лабиринта и вошел туда, влача ее за собой. Тезей захватил Минотавра в самой крайней части Лабиринта и убил его ударами кулака; потом, придерживаясь нити, он вышел из Лабиринта наружу.

c) Apollod. Epit. Vat. I, 7, 9 (некоторые любопытные подробности).

Когда Тезей прибыл на Крит, дочь Миноса Ариадна, возымевши к нему любовные чувства, объявила, что она ему поможет, если он согласится при своем возвращении в Афины взять ее с собой в качестве жены... Когда Тезей согласился на это клятвенно, она просила Дедала показать выход из Лабиринта. Когда тот предложил нить, она дала ее Тезею, собиравшемуся туда войти. Привязавши ее к дверям, Тезей вошел туда, таща ее за собой. Минотавра он нашел в самом отдаленном месте Лабиринта, бил его кулаками и умертвил. Придерживаясь нити, он опять вышел оттуда наружу. И ночью он прибыл на Наксос вместе с Ариадной и [освобожденной молодежью].

Минотавр у Диодора.

46. а) Diod. IV, 61 (другое подробное изложение мифа).

Минос, узнавши о несчастье со своим сыном, явился в Афины, требуя правосудия за убийство Андрогея. [Так как ему не было оказано никакого внимания], он возбудил войну против афинян и взмолился Зевсу, чтобы в городе Афинах начались засуха и голод. Когда вскоре в Аттике и во всей Элладе наступила засуха и стали погибать плоды, собрались предводители городов и вопросили бога, как можно избежать этих зол. Бог изрек, чтобы они шли к Эаку, сыну Зевса и Эгины, дочери Асопа, и повелел им вознести мольбы об этих несчастьях. Когда они исполнили это предписание, Эак внял их молитвам, и засуха, прекратившись среди других эллинских племен, осталась только у афинян. Афиняне были принуждены ради этого вопросить Зевса о прекращении своих дел. Бог в связи с этим изрек, что (это произойдет), если за убийство Андрогея они дадут Миносу удовлетворение, которое тот присудит. Так как афиняне повиновались Зевсу, Минос назначил им каждые девять лет отдавать семь юношей и столько же девушек на съедение Минотавру, сколько бы времени ни жило чудовище.

После того как приношения были сделаны, население Аттики освободилось от этих бедствий, и Минос прекратил войну против Афин.

По прошествии девяти лет Минос вновь появился в Аттике с большой свитой и забрал [требуемые] две семерки молодых людей. Когда собирались отнять тех, которые были с Тезеем, Эгей условился с кормчим о том, что если Тезей победит Минотавра, то они возвратятся назад с белыми парусами; если же они погибнут, — с черными, так как это делали обычно. Когда они приплыли на Крит, Ариадна, дочь Миноса, влюбилась в Тезея, отличавшегося красотой и своими благородными качествами. Тезей, сговорившись с ней и взяв ее в помощники, убил Минотавра и спасся, после того как при ее помощи узнал выход из Лабиринта.

в) Diod. IV, 77.

После этого, бежавши на Крит, он [Дедал] стал другом царя Миноса, так как поразил его славой своего искусства. Как передают мифы, Дедал содействовал страсти Пасифаи, жены Миноса, когда та влюбилась в быка, тем, что он устроил приспособление, похожее на этого быка. В мифах повествуется, что до последнего времени Минос ежегодно по обычаю посвящал прекраснейшего из принадлежащих ему быков Посейдону и приносил его в жертву этому божеству. Но тогда, когда появился бык, выдающийся своей красотой, Минос принес в жертву [не этого, а] другого быка из числа худших.

Разгневанный на Миноса Посейдон заставил его жену Пасифаю влюбиться в быка; как раз с помощью хитрости [Дедала] Пасифая сочеталась с быком и родила известного в мифах Минотавра. Рассказывают, что он был от рождения двойной природы, имея верхнюю часть тела от плеч бычью, все же остальное человеческое. Говорят, что для этого чудовища Дедал построил Лабиринт, имеющий бесконечные, изогнутые и трудно находимые ходы. В нем были приносимы в пищу ему семь афинских юношей и девушек, присланных из Афин, о которых мы сказали выше.

Тогда, рассказывают, Дедал, почувствовавши угрозу Миноса из-за сооруженной им коровы и испугавшись гнева царя, отплыл с Крита при содействии Пасифаи на ее же корабле.

Минотавр у Гигина.

47. а) Hyg. Fab. 41.

Минос, сын Зевса и Европы, вел войну с афинянами. Его сын Андрогей был убит в сражении. После того как Минос победил афинян, они стали его данниками. Именно он постановил, чтобы они ежегодно посылали на по-

жрание Минотавру по семи своих детей. Тезей, после того как он возвратился из Трезен и услышал, какое бедствие поразило государство, дал обещание самому по доброй воле отправиться к Минотавру. Отпуская его, отец предписал ему иметь белые паруса на корабле, если он будет возвращаться победителем. А те, которые отправлялись к Минотавру, плыли с черными парусами.

b) Hyg. Fab. 42.

После того как Тезей прибыл на Крит, его полюбила Ариадна, дочь Миноса, и притом до такой степени, что она предала брата и спасла чужестранца. Именно она показала Тезею выход из Лабиринта. Войдя туда и убивши Минотавра, он, по совету Ариадны, вышел оттуда наружу при помощи разматывания нити. Поскольку он дал ей раньше обещание, он увез ее с намерением вступить с нею в брак.

Ср. Fab. 38. Тезей убил Минотавра в городе Кноссе.

c) Hyg. Fab. 40.

Пасифая, дочь Солнца и супруга Миноса, в течение нескольких лет не совершала жертвоприношений богине Афродите. Вследствие этого богиня вложила в нее невыразимую любовь к быку. Когда Дедал пришел сюда в качестве изгнанника, она попросила у него помощи. Он сделал для нее деревянную корову, на которую он надел шкуру настоящей коровы. Пасифая в этой деревянной корове соединилась с любимым ею быком. Она родила Минотавра, имевшего голову быка, а нижнюю часть человека. Тогда Дедал сделал для Минотавра Лабиринт с недоступным выходом, куда Минотавр и был заключен. Узнавши об этом, Минос заключил Дедала под стражу. Однако, Пасифая освободила его от оков. После этого Дедал соорудил крылья для себя и своего сына Икара, приспособил их к себе, и они оттуда вылетели. Летевший выше Икар, когда растаял воск крыльев, ниспал в то море, которое по его имени стало называться Икарийским. Что же касается Дедала, то он перелетел в Сицилию к царю Кокалу. Другие рассказывают, что Тезей после убиения Минотавра вернул Дедала на родину в Афины.

Минотавр у Плутарха.

48. a) Plut. Thes. 15—19, Алекс.

Вскоре с Крита в третий раз приехали послы. Мстя за смерть Андрогея, изменнически, как думали, убитого в Аттике, Минос объявил ей войну и наносил населению огромный вред. Наслали на страну бедствие и боги: настал голод; свирепствовали повальные болезни. Оракул объявил афинянам, чтобы они дали Миносу удовлетворение и заключили с ним мир, причем говорил, что царь перестанет сердиться на них и их бедствиям наступит конец; вследствие чего они отправили к нему посла и заключили мир, с условием посылать каждые девять лет в дань семь мальчиков и столько же девушек, с чем согласно большинство историков. Если верить в высшей степени строгому преданию, детей по приезде их на Крит съедал в Лабиринте Минотавр, или же они бродили там и, не находя выхода, погибали. Еврипид (frg. 996 и сл.) говорит, что Минотавр был:

Чудовище, напрасное смешение двух пород, или:

Наполовину бык он и наполовину человек.

Филохор [FHG I, frg. 38] говорит, что критяне не согласны с этим преданием. По их словам, «лабиринт был тюрьмою, в которой страшного было только то, что заключенные не могли убежать из нее. Минос устроил в память Андрогея гимнастические игры, где раздавал в награду победителям детей, содержавшихся до этого в Лабиринте. На одних из первых игр одержал победу пользовавшийся тогда огромным влиянием у царя его полководец Тавр, человек суровый и неприветливый, который обращался гордо и жестоко и с афинскими детьми».

Ср. Plut. Quaest. graec. 35.

...Лишь только он [Тезей] прибыл на Крит, в него влюбилась — с чем согласны все прозаики и поэты — Ариадна, дала ему нить и научила его, как ему выбраться из извилистого Лабиринта, после чего он убил Минотавра и отплыл с Ариадной и молодыми людьми. Ферекид [FHG I frg. 106] говорит, что Тезей пробуравил дно критских кораблей, чтобы лишить их возможности гнаться за ним. По рассказу же Демона, он убил полководца Миноса, Тавра, который напал с флотом в гавани на Тезея, когда последний готовился сняться с якоря. По словам историка Филохора, когда Минос устроил игры, для всех было ясно, что победителем останется опять Тавр, вследствие чего его возненавидели, его влиянием тяготились из-за его характера; кроме того, его подозревали в связи с Пасифаей. Вот почему Минос согласился на просьбу Тезея вступить в состязание с Тавром.

На Крите в числе зрителей игр обычай позволяет находиться также и женщинам, вследствие чего на них присутствовала и Ариадна, которая была очарована наружностью Тезея и пришла в восторг, когда он оказался сильнее всех. Минос обрадовался больше всего тому, что побежден был в борьбе и поднят на смех Тавр, поэтому он отдал Тезею молодых людей и освободил его город от дани.

b) Plut. Thes. 21, Алекс. (о танце журавля, введенном Тезеем на Делосе в подражание Лабиринту).

На обратном пути с Крита Тезей пристал к Делосу. Принесши богу жертву и посвятивши ему статую Афродиты, полученную им от Ариадны, он устроил вместе с молодыми людьми танец, который и в настоящее время исполняется на Делосе, танец, где с помощью ритма делались запутанные фигуры; затем участвующие становились в обыкновенном порядке в подражание запутанным ходам и извилинам лабиринта. По словам историка Дикеарха, делосцы называют этот танец «геранос», т. е. журавлем. Тезей исполнил его вкруг алтаря, «составленного из рогов», — сложенного исключительно из левых рогов животных.

Минотавр у Катулла.

49. a) Catull. LXIV, 77—115, Фет.

Некогда, чтоб искупить Андрогея убийство, должен был
Юношей самых отборных и с ними девиц наилучших
Кекропса город обычно на пищу сдавать Минотавру.
Как притесняемый город такою бедой удручен был,
То из-за милых Афин пожелал Тезей свое тело
Кинуть на жертву скорей, чем, чтобы подобные трупы,
Хоть и не трупы еще, из Афин отправлялися к Криту.
Легкий направив карабль на веслах и с ветром попутным,
Прибыл к Миносу он пышному и к горделивым жилищам.
Как увидала его дочь царская алчущим взором,
Та, что дотоле росла среди благовоний отрадных
Чистой постели своей, в объятиях матери нежной,
Как у Эврота растут над самым течением мирты,
Иль как дыханье весны выводит различные краски,
То не раньше с него свела воспылавшие очи,
Как когда всем телом она огонь восприяла
И до мозга костей потаенного вся возгорелась.
О жестокий душой, бог-мальчик, ты в ярость вводящий
Жалких, и к горю людей прибавляющий радости тоже,
Так же и ты, чей Голгос, чей Идалий, лесом покрытый,
Что за волненьем наполнили душу вы пылкую девы,

Часто вздыхающей ныне при мысли о русом пришельце.
Сколько вынесла страху она в томящемся сердце!
Часто бывала она и золота даже бледнее,
Как с чудовищем грозным желая вступить в состязанье,
Или смерти Тезей добивался, иль славы в награду.
Но не напрасно она, не бесплодно богам обещала
Молча дары, хоть уста при обетах хранили молчанье,
Ибо, как дуб, что махал ветвями на самой вершине
Тавра, или сосну, что в коре потливой и в шишках,
Вихрь, беспощадный дохнув, со всем их стволом вырывает,
А они далеко с исторгнутым падают корнем,
И широко на пути низвергаяся, все раздробляют,
Так и Тезей побежденное тело чудовища ринул,
И напрасно оно бодает рогами на ветер.
Цел повернул он стопы, он оттуда с великою славой,
Путь блудящий управивши тонкою ниткой, чтоб сбиться,
Из Лабиринта идя, не мог он по разным извивам
Храмины, где разобрать без того ничего невозможно.

Минотавр у Вергилия.

49. b) Verg. Aen. VI, 14—33, Брюс.

Дедал, как то говорят, чтоб бежать из Минойского царства
На быстромчащих крылах дерзнул довериться небу;
Необычайным путем он к Арктам выплыл холодным
И над Халкидикской стал, наконец, он вершиною, легкий
Сим возвращенный впервые землям, тебе посвятил он
Греблю крыльев, о Феб, и поставил огромные храмы.
Гибель Андрогея здесь на вратах; там Кекропиды пени
Осуждены приносить (горе им) по семи ежегодно
Тел их детей; стоит для брошенных жребиев урна.
Гносийский остров напротив, из моря восстав, отвечает:
Здесь — беспощадная страсть к быку, и здесь подставная
Тайно Пасифая, род нечистый, двухвидное чадо,
Сам Минотавр предстоит, беззаконный Венеры образ.
Там оный труд; этот дом и неразрешимые козни;
Впрочем, царицы позднее тронут великой любовью,
Дедал строенья коварство и хитрости сам обнаружил,
Нитью слепые следы направив. И ты часть большую
В славном бы занял труде, если б скорбь то позволила, Икар.
Дважды пытался отец изваять паденье на злате,
Дважды отцовские руки падали.

Минотавр у Овидия.

50. a) Ovid. Met. VIII, 152—182, Шерв.

Сотню быков заколол, обетной Юпитеру жертвой,
Славный Минос, лишь достиг с кораблями земли куретидов,
Свой разукрасил дворец, побед поразвесил трофеи.
Рода позор между тем возрастал. Пасифаи измену
Гнусную всем раскрывал двоякого чудища образ.
Принял решенье Минос свой стыд удалить из покоев
И поместить в многосложном дому, в безвыходном зданьи.
Дедал, талантом своим в строительном славный искусстве,
Зданье воздвиг; перепутал значки и глаза в заблужденье

Ввел кривизною его, закоулками всяких проходов, —
Так по фригийским полям Меандр прозрачный, играя,
Льется, неверный поток и вперед и назад устремляет;
В беге встречая своем супротивно бегущие волны,
То он к истокам своим, то к открытому морю стремится
Непостоянной волной: так Дедал в смущение вводит
Сетью путей без числа; и сам возвратиться обратно
Мог он едва на порог: столь было обманчиво зданье!
После того как туда полубык-полуюноша заперт
Был и уж два раза зверь напитался актейскою кровью,
В третий — он был усмирен через новое девятилетье
Помощью девы; та дверь, что дважды вовек не открылась,
Снова была найдена показаньем распущенной нити;
И, не замедлив, Эгид, Миноиду похитив, направил
К Дии свои паруса, но спутницу-деву, жестокий,
Бросил на бреге ее; покинутой, слезно молящей,
Помощь Вакх даровал и объятья, и чтобы всевечно
Славилась в небе она, он снял с чела ее венчик
И до созвездий метнул; полетел он воздушным пространством,
И на лету в пламена обращались его самоцветы.
Остановились в выси, сохраняя венца очертанье,
Близ Геркулеса со змием в руке и с согбенным коленом.

b) Ovid. Heroid, X, 91 и сл., 99—110, Зел. (из письма Ариадны к Тезею).

Мне ведь Минос был отцом, родила меня дочь Гелиоса,
И, что дороже всего, был женихом мне Фесей!
. . . .
Лучше бы жил Андрогей. Не пришлось бы столице Кекропа
Гостя пролитую кровь кровью детей искуплять;
Полубыка-полумужа, Фесей, булавой суковатой
Не поразила б твоя неукротимая длань;
Я б не дала тебе нити, что выход тебе указала,
Что для спасенья в руках долго скользила твоих
Уж не дивлюсь я тому, что победа тебя осеняет,
Что распростертый урод критскую землю покрыл:
Рог тот изогнутый мог ли в железное сердце проникнуть?
И без защиты руки грудь охраняла тебя.
Грудь твоя — в ней и кремень, и из кованой стали кольчуга,
В ней тот Фесей, что кремня тверже и стали глухой.

Еврипид и поздние авторы о Минотавре.

51. a) Eur. Thes. TGF. frg. 385 (беглое указание схолиаста на наличие в еврипидовском «Тезее» эпизода о принесении молодежи в жертву Минотавру).

b) Callim. Hymn. IV, 310—313.

Те, кто на Крите избег ревущего дикого сына
Пасифаи и мест извивного вкось Лабиринта,
Вкруг, владыка, твоих алтарей под звуки кифары
Танец вели круговой, и Тезей дирижировал хором.

c). Claudian. Epigr. IV, 7—12 (восхваляются быки некоего Клитумна, которым уступал бы даже Минотавр, если бы он целиком воспроизвел собой своего отца-быка).

И не Крита поля, и не бычьей любви очевидец
Кносс, и не Ида сама стад таких не пасли.
Сам личину прияв чудовища и человека,
Странным ликом своим выдавши матери грех,
Даже и критский юнец не явит красоты столь великой,
Если звериная масть вскроет отца целиком.

d) Stat. Theb. XII, 665—676.

Но огромным щитом далеко утесняет отряды
Сын Нептуна Тезей. На щите — его славы первины:
Сто городов на щите и сотня крепостей Крита;
Тут же и сам он стоит в извилинах дикой пещеры,
Шею сжимая быка сопротивного с клочьями шкуры;
Нервными пальцами вкруг и рукой мускулистой он вяжет
Зверя, лицо отвернув и рогов избегая враждебных.
Страх проникает врагов, когда, образом сим огражденный
Диким, в бой он вступил. Узрели дважды Тезея,
Дважды кровавые длани убийств, память древних деяний,
Зрит и сам он отряд сотоварищей, зрит и порог он,
Некогда страшный, и Кносянки дрожь пред нехваткою нити.

e) Rufin. in Anthol. lat., № 732. (длинное и нецензурное описание чувств Пасифаи, откуда мы приводим только последние строки).

. . . Она порождает (увы, беззаконие) двухтелесного, которого молодой Кекропид уничтожил, сразивши своею рукой и покинувши при помощи нити Кносянки печальный кров чертога.

Писатели-прозаики о Минотавре.

52. a) Plat. Phaed. 58A.

По словам афинян, на этом корабле некогда отправился на Крит Тезей с тою «дважды семеркой», Тезей, спасший и сам спасшийся. По преданию, афиняне дали тогда обет, в случае если отправленные спасутся, ежегодно посылать на Делос священное посольство. Это-то посольство с тех пор и до сего времени афиняне каждый год неукоснительно отправляют в честь Аполлона.

b) Isocr. X, 27 и сл.

В это время на Крите воспитывалось рожденное от Пасифаи, дочери Гелиоса, чудовище, которому по велению оракула государство посылало дань, состоявшую из дважды семерки молодых людей. Видя, что их уводят и посылают всенародно на смерть, беззаконно, на глазах у всех и еще при жизни страдающих, Тезей до такой степени вознегодовал, что предпочитал скорее умереть, чем оставаться в живых главой государства, вынужденного платить врагам такую скорбную дань.

Совершив переезд и усмирив чудовище, соединявшее природу человека и быка и обладавшее силой, которая приличествует составленному из таких тел, Тезей спас молодежь, возвратил ее родителям и освободил государство от такого беззаконного, страшного и неизбежного предписания.

c) Luc. Ver. hist., II 44 (в контексте фантастических рассказов).

На этом острове жили быкоголовые дикие люди, по имени букефалы, с головой и рогами быка, как у нас изображают Минотавра.

d) Serv. Verg. Aen. VI, 21 (краткое упоминание о посылке афинской молодежи на Крит с перечислением имен посылаемых и с указанием на подвиг Тезея. Интересны ссылки на Plat. Phaed. 58a, на «Сафо в лирических произведениях и Вакхилида в дифирамбах», а также и на Eur. Herc. 1326,

где Тезей предлагает Гераклу дары, которыми его почтили афиняне «за критского быка и дважды семь детей, спасенных» им).

e) Macrob. Sat. I, 17.

Ферекид [FHGl frg. 106] сообщает, что Тезей был привезен на Крит к Минотавру, принес обет Аполлону Улию и Артемиде Улии [греч. oýlios — «гибельный»] за свое спасение и возвращение.

Лабиринт у Геродота.

53. Herod. II, 148, Мищ. (описание египетского Лабиринта).

Цари эти пожелали оставить по себе общий памятник, ради чего соорудили Лабиринт немного выше Миридского озера, подле так называемого города крокодилов. Я видел его и нашел, что он выше всякого описания. Действительно, если собрать вместе все эллинские укрепления и другие сооружения, то оказалось бы, что они стоили меньше труда и денег, нежели Лабиринт, хотя в Эфесе и на Самосе есть замечательные храмы. Правда, были и пирамиды, превосходящие описание, каждая из них стоила многих, даже огромных сооружений эллинов, но Лабиринт превосходит самые пирамиды. Это двенадцать крытых зал, порталами своими расположенных одна против другой и соединенных между собою в одно помещение; шесть зал обращены на север, а шесть на юг. Снаружи они окружены общей стеной. Покои в Лабиринте двоякого рода, одни подземные, другие на поверхности земли над первыми; всех покоев три тысячи, по полторы тысячи в каждой половине. Покои наружные мы видели сами, ходили по ним, рассматривали их и на основании этого говорим о них, тогда как о покоях подземных мы узнавали только по рассказам. Египетские сторожа ни за что не хотели показывать их нам, потому что, говорили они, там помещаются гробницы царей, соорудивших Лабиринт, и священных крокодилов. Таким образом, о подземных покоях мы говорим по слухам, а наружные, превосходящие дела рук человеческих, мы осматривали сами. Действительно, переходы через покои и извилистые повороты от одной залы до другой, исполненные разнообразнейшего великолепия, представляли тысячи чудес, когда, бывало, переходишь из залы в покои, из покоев в коридоры, из коридоров в другие покои, из этих покоев в новые залы. Крыша над всеми помещениями, ровно как и стены, сделана из камня; на стенах в изобилии рельефные изображения; каждая зала снабжена кругом колоннами из кусков белого камня, отлично сложенных. К тому самому углу, где кончается Лабиринт, тесно примыкает пирамида в сорок саженей вышиною, с огромными, высеченными в стенах изображениями; к пирамиде ведет подземный ход.

Лабиринт у Диодора.

54. Diod. I, 61.

После смерти этого царя [Актисана] власть приняли египтяне и поставили местного царя Менда, которого некоторые называют также Марром. Этот последний не проявлял никакой военной деятельности и велел воздвигнуть себе самому склеп под названием Лабиринт, который не столько был удивительным произведением по своим размерам, сколько неподражаемым в своей искусности. Действительно, вошедший в него уже не мог легко найти из него выхода. Некоторые говорят также и то, что Дедал, переправившись в Египет и поразившись искусством этих произведений, построил для критского царя Миноса Лабиринт, подобный египетскому. В нем, как повествуют мифы, находился так называемый Минотавр. Однако, критский Лабиринт совершенно исчез то ли вследствие срытия его каким-то правителем, то ли вследствие разрушения этого произведения от времени.

Египетский же Лабиринт сохранил все сооружение в нетронутом виде вплоть до нашего времени.

Ср. I, 97 (краткое упоминание о заимствовании Дедалом плана Лабиринта из Египта).

Лабиринт у Плиния.

55. Plin. Nat. hist. XXXVI, 19 (13), Тахо-Годи (описание египетского и других лабиринтов).

Скажем и о лабиринтах, как именно о необычайном произведении человеческих усилий, а не о фиктивном, как это можно было бы считать.

Даже и теперь сохраняется в Египте в области Гераклеополиса Лабиринт, построенный впервые, как передают, царем Петессухом или Тифоем 3600 лет тому назад. Однако Геродот сообщает, что все это — работа многих царей, в том числе и последнего, Псамметиха. Причина построения этого здания толкуется различно. Демотелес считает, что это был дворец Мотеруда, Ликей принимает его за усыпальницу Мерида; многие же, чему более всего можно доверять, — что это здание посвящено Солнцу. Нет сомнения, что во всяком случае отсюда Дедал взял образец для своего критского Лабиринта, воспроизводящего, однако, только сотую долю египетского. Он заключает в себе извилистые ходы, сходящиеся и расходящиеся в перепутанном виде. Это не тот узор, что мы видим на полу или на площадках для детских игр, заключающий в себе несколько тысяч шагов ходьбы. Нет, это извилины с частыми дверями, приводящие к ложным входам и вновь направляющие на те же ошибочные пути. Это Лабиринт, второй по древности после египетского. Третий — на Лемносе, и четвертый — в Италии.

Все они были перекрыты сводами из полированного камня; египетский же (что в самом деле удивительно) имеет вход из колонн паросского мрамора; остальная часть — из пригнанных друг к другу массивов сиенита, которых не могли разрушить века, хотя бы и при участии населения Гераклеополиса, удивительным образом разрушившего это ненавистное здание.

Невозможно подробно описать расположение этого строения и его отдельные части, поскольку оно было разделено на участки или на 16 отделений (которые я назвал номами), причем их названия относятся к такому же количеству обширных дворцов. Кроме того, Лабиринт вмещает храмы всех египетских богов и сверх того 15 маленьких храмов Немезиды, много шестигранных пирамид по сорока локтей высотой. Те, которые уже замучились от хождения, вновь приходят здесь к запутанным извилинам тамошних дорог. Там можно найти даже и помещения высоко у потолка с портиками, откуда спускаются по лестнице в 90 ступеней; внутри — колонны из порфира, изображения богов, статуи царей, наводящие ужас образы. Некоторые из дворцов так построены, что когда раскрывают двери внутри, возникает страшный грохот. Большею частью дворцы эти расположены во мраке. В свою очередь, другие массивные постройки расположены вне стен лабиринта и называются Итрон. Отсюда другие ходы, вырытые в земле, ведут в подземные дворцы. За 50 лет до Александра Великого Циркуммон, евнух царя Нехтеба, был только единственным, кто прибавил сюда немногое. Передают также и то, что когда воздвигали из четырехугольных плит своды, их подпирали столбы, сваренные в масле. О египетском и критском Лабиринтах сказано достаточно.

Лемносский Лабиринт, подобный им, более известен 150 колоннами, которые при помощи колес были так ловко подвешены, что вращались от прикосновения ребенка. Его построили архитекторы Змил и Рол, а также местный житель Феодор. От него существуют остатки, в то время как критский и италийский лабиринты не оставили и следов.

Надо сказать и об италийском Лабиринте, который построил себе Порсена, царь этрусков, для погребения, а вместе с тем и для того, чтобы

тщеславие иностранных государей было превзойдено италийцами. Но так как всевозможные баснословные вещи превосходят здесь все границы, мы воспользуемся в своем изложении словами самого М. Варрона: «Порсена похоронен, говорит он, вблизи города Клузиума. В этом месте остался четырехгранный памятник из четырехугольных плит. Каждая сторона его имеет 300 футов в длину и 50 в высоту. Внутри четырехгранного подножия находится непроходимый Лабиринт. Если кто-нибудь вошел туда без клубка нити, он не сможет найти выхода. На этом четырехгранном памятнике стоит пять пирамид — четыре по бокам и одна в середине. Каждая их сторона у основания имеет 75 футов, в высоту 150. Вершины этих пирамид увенчаны медным шаром и куполом над всеми ними, с которого спускаются на цепях колокольчики, издающие при движении ветра звон на большом расстоянии, как это некогда было в Додоне. Сверху этого шара находится еще четыре пирамиды, и высота каждой по 100 футов». На платформе этих четырех находится еще пять пирамид, высоту которых Варрон постыдился назвать. Легенды этрусков рассказывают, что эта высота равнялась всей высоте здания. Вот до чего безумный бред ищет славы, в то время как эти расходы никому не приносят пользы. Кроме того, этим истощаются силы государства, однако только для большего прославления строителей.

Ср. Diod. I, 61 (№ 54) и Maneth. FHG, 34—36 (Лабиринт построен каким-то фараоном в качестве гробницы для самого себя).

Лабиринт у Страбона.

56. a) Strab. VIII, 6, 11, Мищ. (Лабиринт около Навплии). Около Навплии были пещеры и сооруженные в них лабиринты. Называются они циклоповскими.

b) Strab. XVII, 1, 37, Мищ. (то же).

Тут же есть здание Лабиринта, похожее на пирамиду, и находящаяся подле него гробница царя, соорудившего Лабиринт. Подле правого входа в канал, именно на расстоянии тридцати или сорока стадий вверх, находится площадь, имеющая форму стола; на ней помещается деревня и большой дворец, состоящий из такого количества царских помещений, сколько прежде было округов: именно столько там зал, окруженных колоннами и соединяющихся одна с другой; все они размещены в один ряд и у одной стены, перед которой все дворцовые залы идут как одна длинная стена, а ведущие в залы пути идут с противоположной стороны. У входов в залы находятся в большом числе длинные крытые ходы, соединяющиеся между собою извилистыми путями, так что ни вход в какую бы то ни было залу, ни выход из нее невозможен для постороннего человека без проводника. Замечательно, что крыша каждого помещения состоит из цельного камня, равно как крытые ходы покрыты в ширину монолитными чрезвычайной величины плитами, причем нет нигде ни дерева, ни другого какого-нибудь материала. Взошедши на крышу, не очень высокую, так как дворец всего в один этаж, можно видеть каменную равнину, покрытую большими камнями; глядя отсюда по направлению к залам, видишь их в один ряд на двадцати семи монолитных колоннах. Самые стены сложены из камней не меньших размеров. В конце этого здания, занимающего пространство больше стадии, помещается гробница, четырехсторонная пирамида, каждая сторона которой имеет четыреста футов ширины и такую же вышину. Похороненный в пирамиде царь называется Исмандес. Говорят, что такое количество зал сделано в Лабиринте потому, что, по требованию обычая, все округи в лице знатнейших своих представителей сходились сюда со своими жрецами и жрицами для совершения жертвоприношений и приподнесения богам даров, а также для решения важнейших дел. Каждый округ занимал отведенное ему особое помещение.

c) Strab. X, 4, 8. Мищ.

С другой стороны, древние писатели сообщают о Миносе другие сведения, противоречащие приведенным выше; именно, будто он был тираном, прибегавшим часто к насилиям, суровым сборщиком податей. В трагедиях этих писателей воспроизводятся история Минотавра, Лабиринт, приключения Тезея и Дедала.

Лабиринт — игра и художественное изображение.

57. a) Verg. Aen. V, 577—602. Брюс. (сравнение с Лабиринтом детских скачек под названием «Троя»).

После того как с весельем, взоры своих и собранье
Все миновали они на ко́нях, возгласом подал
Знак им готовым Эпитид далеко и щелкнул бичом он.
Поровну те разделились и, три составив отряда,
Их раздробили, ряды разведя, но, вызваны снова,
Путь повернули назад, понеся враждебные копья.
Скачки заводят другие потом, возвращенья другие,
Друг против друга летя, в кругах круги выплетают
Разные и затевают подобие битв под оружьем;
Вот они в бегстве тыл обнажают; к врагу свои дроты
Вот обращают; вот, мир заключив, несутся согласно.
Некогда так Лабиринт, говорят, на Крете высокой
В темных стенах имел запутанный путь и обманы
Хитрые тысяч дорог, почему все знаки возврата
Путало неумолимо и невозвратимо коварство;
Именно так и дети тевкров следы свои в скачке
Путают и сплетают в игре сраженье и бегство,
Дельфинам уподобляясь, что вплавь зыбучее море
Либии или Карпафии браздят (и играют на волнах).
Оный скачки обычай и оные битвы, впервые,
Альбу когда опоясал стенами Лонгу, Асканий
Восстановил, обучив справлять их древних латинов,
Так же, как мальчиком сам и с ним троянская младость
Чад обучили албаны; отсюда великая после
Рома их приняла и предков честь сохранила;
Троей то ныне, троянских детей называется строем.

b) Hom. Il. XVIII, 590—605, Гнед. (танцы на щите Ахилла в подражание Лабиринту, но без его упоминания).

Там же Гефест знаменитый извил хоровод разновидный
Оному равный, как древле в широкоустроенном Кноссе
Выделал хитрый Дедал Ариадне прекрасноволосой.
Юноши тут и цветущие девы, желанные многим,
Пляшут, в хор круговидный любезно сплетяся руками.
. . . .
599 Пляшут они, и ногами искусными то закружатся
Столь же легко, как в стану колесо под рукою испытной,
Если скудельник его испытует, легко ли кружится;
То разовьются и пляшут рядами, одни за другими.
Купа селян окружает пленительный хор и сердечно
Им восхищаются; два среди круга их головоходы,
Пение в лад начиная, чудесно вертятся в средине.

Ср. Schol. Il. XVIII, 590.

Венец Тезея и Ариадны.

58. a) Bacchylid. XVI, 113—116. Анн. (венец Тезея и Ариадны).

И кудри герою окутал венец . . .

b) Timachid. ap. Athen. XV, p. 684 F.

Нежный Тезеев цветок, подобный яблокам [нежным] . . .
Тимахид говорит, что из этого цветка был сплетен венец Ариадны . . .
Ср. Paus. V, 19, I.

c) Ps-Erat. Catast. 5, Радц. (о созвездии Венца).
Это, как говорят, венец Ариадны. Дионис поместил его среди звезд, когда боги устроили их свадьбу на [острове] так называемом Дии; Дионис хотел сделаться для них видным. Этим венцом впервые увенчала себя его невеста, взяв его у Ор и Афродиты. Автор критских песен [может быть Эпименид] говорит, что, когда Дионис пришел к Миносу, желая обольстить Ариадну, он дал ей этот венец в подарок. Этим-то и была обманута Ариадна.

Этот венец, как говорят, есть изделие Гефеста и сделан из червонного золота и индийских камней. Рассказывают, что с помощью его и Тезей был спасен из Лабиринта, так как этот венец испускал свет. А среди звезд Дионис поместил его позднее, тогда, когда оба они [Тезей и Ариадна] пришли на Наксос, как знак своего избрания Ариадны. Это одобрено было и богами.

Ср. Hyg. Astr. II, 5 (то же самое, буквально в тех же самых выражениях).

Античное толкование Лабиринта.

59. a) Suid. v. Labyrinthos.
Место наподобие раковины. Говорится о болтунах в том смысле, что, они «не пользуются дверями» (mē labein thyran), или в том смысле, что они пользуются многочисленными изворотливыми выражениями.

На море, о Лабиринт, скажи мне, кто тебя создал,
Как добычу в волнах море седого найдя?

Ср. Anthol. Pal. VI, 224.
Ср. Hesych. v. Labyrinthos (буквальное повторение слов Свиды о болтунах).
b) Etym. M. v. Labyrinthos.
На острове Крит находится гора с одной пещерой, содержащей много гротов. Пещера эта трудна для входа в нее и недоступна для выхода из нее. Говорят, что в ней был заключен Минотавр. Поскольку из Лабиринта трудно было выбраться, слово это употребляется относительно запутанной речи, из которой никто не может выпутаться.

Ср. Lex. Gud. (то же слово, буквально те же самые выражения, но с прибавлением этимологии).

Это lagyrinthos от «большого кружения» (lian gyreyeisthai) входа в него— ввиду темноты и извилистости его путей, — в результате изменения звука «г» на «б».

c) Paus. I, 24, 2. Кондр.

Против этих изображений, о которых я говорил, находится легендарная битва Тезея против «Миносова быка» [Минотавра]; неизвестно [предание об этом не сохранилось], был ли Минотавр человек или зверь.

d) Paus. II, 31,1, Кондр. (Минотавр-Астерион).

На площади Трезена находится храм со статуей Артемиды-Спасительницы. Говорят, что его соорудил Тезей и назвал богиню Спасительницей после того, как он, победив Астериона, сына Миноса, вернулся с Крита. Этот подвиг считается для него самым замечательным из всех, им совершенных, не столько потому, как мне лично кажется, что Астерион превосходил храбростью всех противников, убитых Тезеем, сколько потому, что, сумев найти выход из Лабиринта и незаметно бежать после такого совершенного им подвига, Тезей доказал вполне убедительно, что, руководимый лишь божьим промыслом, спасся и он сам, и его сотоварищи.

e) Senec. Epist. XLIV, 7 (о том, что происходит в морали, когда цель заменяют средством).

Таким образом, люди только удаляются от достижения той цели, к которой стремятся, и чем сильнее стремятся к ней, тем больше затрудняют себе путь, и только идут назад. Так именно бывает с теми, кто торопится выйти из Лабиринта. Самая торопливость замедляет их.

Античные толкования мифа о Минотавре и Лабиринте.

60. a) Palaeph. 2. (эвгемеристические объяснения).

Истина же заключается в следующем. Говорят, что Минос, страдавший половой болезнью, был излечен Прокридой, дочерью Пандиона. . . [пропуск в рукописи].

Как раз в это время юноша по имени Тавр, отличавшийся красотой, сопровождал Миноса. Пасифая, покоривши юношу любовью и склонивши его на связь, родила от него сына. Минос же, рассчитавши время своей половой болезни и сообразивши, что этот ребенок не может быть от него, так как во время болезни он с женой не общался, тщательно исследовал дело и узнал, что этот младенец от Тавра. Однако Минос не решился его убить, думая, что он будет братом его детям. Он отправил его в горы для того, чтобы тот с возрастом стал помогать пастухам.

Юноша, однако, возмужав, не стал подчиняться волопасам. Минос, узнавши об этом, приказал доставить его в город и усмирить. Если де он последует охотно, то пусть идет свободным; а если нет, то в оковах. Юноша, услышав об этом, удалился в горы и поддерживал жизнь грабежом скота. Когда Минос послал большой отряд, чтобы захватить его, юноша, выкопав глубокий подземный ход, заперся в нем. Во все время его пребывания там ему бросали овец и коз; и питаясь так, он жил. Когда Минос желал наказать какого-нибудь человека, он посылал его к заключенному в подземном жилище, и тот погибал. Минос, захвативши Тезея в качестве неприятеля, привел его на то место, чтобы там предать смерти. Ариадна же прислала меч в темницу, в которой Тезей и убил Минотавра . . . [пропуск] благодаря этому случаю.

Поэты же превратили этот рассказ в мифический вымысел.

b) Heraclid. De incred. 7.

Говорят, что Пасифая влюбилась в Тавра, но не так как утверждают многие, а именно в животное из стада (ведь было бы смешно, если бы царица стремилась к неосуществимой связи), но в одного местного человека по имени Тавр. Воспользовавшись в качестве помощника для этой страсти Дедалом и ставши беременной, она родила похожего на Тавра сына, которого многие называли Миносом, но по виду уподобляли Тавру. В результате соединения того и другого он получил имя Минотавра.

c) Excerpt. Vat. VII

Пасифая, влюбившись в некоего местного юношу, сделала Дедала сообщником и помощником в своей любви. Она и прежде имела обыкновение рассматривать то, что он создавал.

Когда он мастерил прекрасное изображение коровы, необычайно похожее на живую, Пасифая, постоянно ходившая в дом Дедала, также и в данном случае являлась якобы для рассматривания этой коровы и сходилась там со своим возлюбленным, пока это не стало известным. Рассказ этот мифичен.

d) Myth. Vat. I, 43 (позднейшее, более широкое резюме всей истории Минотавра с очень редкой мотивировкой и аллегористикой).

Когда Солнце указало на прелюбодеяние Марса и Венеры, Вулкан окружил их постель тончайшей сетью, которой они были незаметно опутаны и от которой они освободились с большим срамом на глазах у всех богов. Венера, глубоко страдая от этого происшествия, стала преследовать все потомство Солнца путем насылания на него небывалой любви. Вследствие этого дочь Солнца и супруга критского царя Миноса Пасифая воспылала любовью к быку. Будучи помещенной при помощи искусства Дедала в деревянную корову, покрытую шкурой очень красивой телки, она вступила в связь с быком. От этого брака появился Минотавр, который после своего заключения в Лабиринт стал питаться человеческим мясом.

Минос, однако, имел от Пасифаи много детей, — Андрогея, Ариадну, Федру. Андрогей, будучи могучим атлетом, побеждал всех на афинских состязаниях и был убит афинянами по сговору с соседями-мегарцами. Скорбя об этом, Минос собрал корабли и начал войны с Афинами; и после победы над афинянами установил для них наказание, чтобы они каждый год посылали на съедение Минотавру семь своих сыновей и семь своих дочерей.

Однако на третий год был послан сын Эгея Тезей, выдающийся своим мужеством и красотой. Ставши предметом любви царской дочери Ариадны, он, по совету Дедала, совершил свой путь при помощи нити, и после убиения Минотавра он победителем бежал с похищенной им Ариадной. Когда Минос узнал, что все это произошло по содействию Дедала, он загнал его вместе с его сыном Икаром в Лабиринт под арест. Однако Дедал, подкупивши стражу, под видом изготовления подарка, которым он якобы мог умилостивить царя, взял воск и перья и, сделавши из них крылья и себе и своему сыну, улетел. Икар, устремившийся в более высокие места, когда перья растаяли от солнечного жара, упал в море, которое от него и получило свое наименование. Что же касается Дедала, то он донесся сначала до Сардинии, а потом до Кум, где в храме, посвященном Аполлону, он изобразил падение своего сына.

Правда же заключается в следующем. Именно, Тавр был секретарем Миноса. Его полюбила Пасифая и сошлась с ним в доме Дедала. Так как она родила двух близнецов: одного от Миноса, а другого от Тавра, то и говорится, что она родила Минотавра. Когда же Дедал был заключен в тюрьму, то царица его освободила, подкупивши стражу. А он, после потери своего сына в море, добрался на корабле до Кум. Этого касается Вергилий в словах: «Весло крыльев» (Aen. VI, 19). Ведь крылья бывают и у пернатых и у кораблей (как, например, в выражении: «Мы распускаем крылья парусов».

Ср. II, 121, 126.

e) Myth. Vat. I, 47.

Когда Минос, сын Юпитера и Европы, с целью жертвоприношения своему отцу подходил к жертвеннику, он обратился с молитвой к божественной силе, чтобы она указала достойное своего алтаря жертвенное животное. Тогда вдруг появился бык, который отличался чрезвычайной белизной. Пораженный им Минос, забывши о благочестии, предпочел принести в жертву

свое собственное животное. Также говорят, что к появившемуся быку воспылала любовью Пасифая. В результате этого Юпитер, оскорбленный собственным сыном, в гневе вложил в этого быка ярость, и тот стал не только опустошать критские поля, но и разрушать стены. Его победил посланный Еврисфеем Геркулес и после победы доставил в Аргос. Там он был Еврисфеем посвящен Юноне. Однако Юнона, ненавидя этот дар, свидетельствовавший о славе Геркулеса, изгнала этого быка в Аттику, где он и получил наименование марафонского. Впоследствии его убил сын Эгея Тезей.

VII. РОЖДЕНИЕ И ВОСПИТАНИЕ ЗЕВСА НА КРИТЕ

1. Вступительные замечания. До сих пор мы касались либо фетишистского прошлого Критского Зевса либо разных иноименных ипостасей Зевса (Талос, Астерий, Загрей, Минотавр). Рассматривая эти ипостаси, получить то или иное представление о самом Зевсе можно было только путем кропотливого филологического анализа. К самому Зевсу мы обращались только в связи с каким-либо другим мифическим образом (Зевс и Европа). Теперь мы должны коснуться самого Зевса и притом, конечно, в его специфически критском образе. Таким специфически критским мифом о Зевсе является миф об его рождении и воспитании. Его надо считать поэтому основным и центральным во всей мифологии Критского Зевса.

Основными текстами для этого мифа являются: Гесиод (№ 61a), Еврипид (№ 61 b, ср. Lucr. в № 61c и Каллимах, № 63). Особенно много говорили о Критской мифологии Диодор (№ 64) и Страбон (№ 65 a). С древнейших времен этот образ критского младенца Зевса дошел до поздней античности и разрабатывался не раз как художественно, так и философски (№ 66—67). Мифографы (№ 62) также отдали дань этому мифу и никогда не забывали о нем в своем изложении античной мифологии. Особенно важен Диодор.

2. Диодор о критской мифологии и о Зевсе. Знаменитый античный историк Диодор Сицилийский оставил нам в своей «Исторической библиотеке» специальное изложение критской мифологии, занимающее главы V, 64—80. (Главнейшее из этого приведено в № 64, 65 b).

Несмотря на предвзятость своих мифологических воззрений, он дает очень много материала из критской мифологии.

а) Как известно, Диодор является эвгемеристом; и это намного снижает ценность его данных. Античный эвгемеризм объяснял происхождение богов из обожествления виднейших царей и героев.

Эвгемеризм был вполне бездоказателен, поскольку вовсе не говорил о исторически известных личностях, чтобы показать, как из их обожествления получились те или иные боги. Наконец,

с философской точки зрения, эвгемеризм есть разновидность упадочно-эллинистического субъективного идеализма, поскольку крупнейшее социальное явление объясняется здесь как результат сознательного и намеренного развития определенного рода субъективных представлений.

б) И тем не менее изложение критской мифологии у Диодора Сицилийского представляет собой огромный интерес и является ценнейшим документом и первоисточником для нашей науки о Крите и его мифологии. Конечно, подстановка под каждую мифологическую фигуру той или иной мнимой исторической личности, характер и поведение которой заимствуется из самого же мифа, не может приниматься всерьез. Но самое главное у Диодора — это то, как характеризуются самые эти мифологические фигуры Крита и соответствующие им мнимые исторические личности. И здесь как раз и возникает у Диодора та специфика критской мифологии, которая представляет большой интерес.

в) Прежде всего, по Диодору (V, 77, 3 и сл.), большая часть греческих божеств распространилась по разным местам именно с Крита. Среди этих божеств Диодор называет Деметру, Афродиту, Аполлона, Артемиду. Приведем также и Myth. Vat. III, 3: «По преданию Юпитер был вскормлен на Крите, потому что, как утверждает Саллюстий, известно, что критяне впервые создали религию». Такое мнение критян о себе и самого Диодора о критянах отражает тот замечательный период в истории средиземноморской культуры, когда фетишизм переходил в анимизм и когда главную роль в этом переходе играл именно Крит. Правда, не Криту было суждено дать окончательное завершение анимизма и, в частности, довести его до того художественного политеизма, которым прославилась позднейшая Греция. Но указания на распространение богов и демонов с Крита свидетельствует о том, что Крит в этом отношении был в свое время наиболее плодородной почвой.

Далее, Диодор дает характеристику и самих этих древних критских богов и демонов и даже перечисляет их главнейшие имена, правда, уже в греческой форме. Эти боги и демоны отличаются, с одной стороны, чертами древнего хтонизма и оргиазма. С другой стороны, однако, Диодор не устает подчеркивать позднейшие элементы этого демонизма, связывающие его, как мы теперь сказали бы, с веком металла и с переходом от матриархата к патриархату.

г) Таковы уже те первые демоны, с которых Диодор начинает свое изложение критской мифологии и которых он называет *идейскими дактилями* (V, 64). Эти демоны, по Диодору, являются основателями мистерий и таинств, изобретателями заговоров не только на Крите, но и в других местах (64, 4). Но эти же самые

демоны открыли «употребление огня», а также природу меди и железа.

Другой тип критских демонов, о котором говорит Диодор (V, 65, № 65 а), *куреты* тоже являются либо порождением Земли, либо потомками идейских дактилей. Они живут в горах и ущельях. Но эти дикие демоны, с другой стороны, по Диодору, являются изобретателями скотоводства, пчеловодства, оружия и наставниками в делах общественного благоустройства. Следовательно, этих демонов тоже надо относить к переходной эпохе между чистым хтонизмом и героическим антропоморфизмом.

Дальше идут у Диодора *титаны* (V, 77 и сл.), которых он тоже производит либо от Земли и Неба, либо от одного из куретов, и какой-то Титий. То и другое происхождение титанов достаточно ярко свидетельствует об их глубоком хтонизме. Но Диодор тут же спешит характеризовать титанов как устроителей человеческой жизни и как творцов всех благ цивилизации, избавившей людей от дикого состояния.

Восхваляется прежде всего Кронос, особенно много сделавший для благоустройства человеческого общества, так что в его царствование люди жили блаженной жизнью и ни в чем не нуждались. Другие титаны — также устроители и творцы человеческой культуры (V 67): Гиперион создал науку о движении неба; сын Иапета Прометей принес людям огонь; Мнемосина — создательница наук, имен для вещей, памяти; Фемида изобрела оракулы, учредила обряды, дала людям общественные законы и развивала науку. Дети Кроноса и Реи, по Диодору, тоже прославились своими благодеяниями для людей. Гестия изобрела строительство домов, а Деметра ввела земледелие (68). Посейдон — бог мореплавания и коневодства. Плутон же ввел погребальные обряды (69).

д) Наконец, Зевсу, сыну Кроноса и Реи, Диодор посвящает главы 70—72 (№ 64). Он, очевидно, является у него самым главным критским божеством. Сначала идет подробный рассказ о том, как Кронос, боясь превосходства своих детей, всех их уничтожал, и как его жене Рее удалось спасти только одного Зевса. Все это происходит на самом Крите. Рождается Зевс на критской Иде; Рея передает его на воспитание идейским куретам, а те привлекают для его кормления козу Амальфею. Весь этот хтонизм усиливается характерными мотивами потери новорожденным Зевсом пупа, получением прозвища Шкуродержца в связи с вскормившей его козой и особыми метаморфозами пчел, приносивших ему мед. На Крите же Зевс основывает и свой первый город, остатки которого Диодор находил еще в его время (70). Все это хтонизм.

Но в следующей же главе (71) Диодор говорит о совершенно других функциях Критского Зевса, сразу вводя нас в атмосферу общественной борьбы и социального строительства. Оказывается, Зевс стал здесь источником «мужества, понимания и справедливости», причиной и творческим устроением справедливого общества, вырастающего на разумных, а не на стихийных основаниях. Так, он вводит в обиход человеческого общества суд, старается искоренить преступность и установить народовластие. Диодор подробно сообщает о борьбе Зевса с гигантами и о победе над ними, рассматривая этих последних как представителей анархии и антиобщественного беспорядка; победивши эти стихийные силы, Зевс справедливым образом распределил и все дары среди богов и людей, за что и получил вечное признание. В дальнейшем (72) в связи с этим рассматривается (эвгемеристически) обожествление Зевса и некоторые его важные эпитеты.

После обрисовки характера самого Зевса Диодор говорит об его детях и о распределении им между ними различных, тоже благодетельных функций: Афродита, Хариты, Илифия, Артемида, Оры, Афина (73); Музы, Гефест, Арес, Аполлон, Асклепий (74); Гермес, Дионис (75); Геракл, отличный от знаменитого сына Алкмены, и Бритомартис или Диктинна, которую Диодор представляет изобретательницей охотничьих сетей, близкой к Артемиде (76); Плутон (77). Специально рассказывается о детях Зевса и Европы, Миносе (78), Радаманте и Сарпедоне (79), тоже прославившихся своей организационной деятельностью в области государственного устройства, мореплавания, военного дела и судопроизводства. В заключение (80) Диодор говорит о народах, последовательно прибывавших на Крит и впоследствии объединенных в одно государство (этеокритяне, пеласги, доряне и варвары).

Таким образом, при всем своем хтоническом происхождении Зевс является, по Диодору, устроителем и организатором культурного человеческого общества, причем центральной областью его введения является не техника и вообще не внешняя цивилизация, не науки и искусства, но именно общественно-политическая жизнь, гражданское и государственное благоустройство. Все это вводит нас в область патриархата и героизма, а также раннего рабовладения. Этим смешением архаического хтонизма и восходящего, воинствующего героического века, по Диодору, как раз и определяется вся специфика критской мифологии, и в частности Критского Зевса.

в) В заключение характеристики критской мифологии у Диодора приведем еще одно ценное его рассуждение о сравнительном значении критской и греческой мифологии. Именно, в V, 77 утверждается, что Элевсинские, Самофракийские и прочие

мистерии являются тайной, открываемой только немногим посвященным; Кносские же мистерии и таинства открыты для всех желающих и не составляют ровно никакой тайны ни для кого. Это сообщение Диодора мы считаем чрезвычайно ценным потому, что здесь в наивной форме выражена глубочайшая противоположность вещественного, вполне чувственного, для всех открытого и всем понятного фетишизма, с одной стороны, и того позднейшего анимизма, в котором демон вещи уже отделяется от самой вещи, мыслится в виде некоей внутренней сущности вещей и требует для своего познания и для общения с ним специальной подготовки. В критской мифологии мы находим не только героизм, но и чрезвычайно ярко выраженный фетишизм. Крит — это удивительное по своей интенсивности и органичности слияние тех мифологических ступеней, которые обычно мыслятся раздельно и даже как взаимно противоречащие, а именно фетишизма, анимизма и героизма.

3. О некоторых особенностях мифологии Критского Зевса. Прежде всего отметим, что титаны тоже трактуются у Диодора как исконно критские демоны и что Зевс происходит тут именно от титанов.

а) Сущность титанизма уже рассматривалась нами выше в связи с мифологией Загрея. Сейчас мы скажем о ней только кратко, имея в виду специально мифологию Зевса. Этот титанизм есть, собственно говоря, тот же хтонизм, являясь только одним из его двух полюсов. Когда речь идет о хтонизме вообще или, выражаясь мифологически, о царстве Геи и Урана, то имеется в виду наличие одной и той же стихии бытия и подчеркиваемая в мифах плодовитость Урана. Титаны являются этой же самой общемировой стихией жизни, но они выражают собой результат этой космической стихии в каждом отдельном моменте, когда данная вещь, или субъект, уже появляется из мирового хаоса в качестве более или менее самостоятельного индивидуума и противостоит всем прочим. Если смотреть на то общее, что имеется во всех вещах мира, то это будет царство Урана и Геи. Если же смотреть на то единичное, чем отличается каждый момент этого общего от другого его момента, то это будет царство титанов, т. е. субъектов, упорно противостоящих друг другу. Вот почему главный титан Кронос поглощает все свои порождения, не желая делиться с кем бы то ни было и стремясь только утвердить самого себя в своем отличии и в отрыве от всего прочего. И вот почему для Кроноса невыносима бесконечная плодовитость Урана, которую он и побеждает.

Что же такое Зевс? Порождение титана Кроноса, не попавшее опять в лоно своего отца и пожелавшее противопоставить себя ему? Очевидно, если Кронос все создаваемое поглощал,

то противостоящий ему Зевс все создаваемое им должен оставлять в его свободном и самостоятельном существовании, не уничтожая его, но наоборот, всячески устраивая его и организуя. Вот почему позднейшие орфики и неоплатоники противопоставляли Зевса и титанов, находя в Зевсе принцип свободного творчества жизни и принцип устроения возникшей из него жизни. Эти орфики и неоплатоники имели специальный технический термин для этой творческой сущности Зевса, именуя самого Зевса демиургом, а его деятельность демиургией и резко противопоставляя демиургию и титанизм.

б) Но тут-то возникает та удивительная особенность Критского Зевса, которая наиболее для него специфична и которая соответствует тому, что отмечалось выше у Диодора. Именно критская мифология каким-то удивительным образом совмещает высшее начало жизни, или, как мы сказали, демиурга с конкретно человеческим и даже интимно человеческим отношением ко всему дикому и стихийному фетишистски-демоническому миру. А именно, критская мифология особенно интенсивно трактует тему о рождении божественного младенца, а также и о его воспитании со всеми привходящими сюда чисто человеческими аксессуарами. В критском мифе о рождении и воспитании Зевса мы как раз и находим эту поразительную смесь фетишизма, демонизма и героизма, эту невероятную, но вполне убедительно подаваемую мифическую смесь дикой стихийности и в то же время человеческой интимности, когда страшные чудовища и демоны, какие-то нечеловеческие и дикие стихии универсально космического характера вдруг оборачиваются самым обыкновенным человеческим младенцем с самыми обыкновенными няньками и люльками, воспитателями, физическим возрастанием и учебой. Насколько можно судить, только Крит и мог создать такую невероятную, но вполне убедительную смесь. У некоторых исследователей даже возникал вопрос о связях критской мистериальной мифологии с христианской идеологией. Правда, эти исследователи тем самым уже теряли чувство историзма и начинали христианизировать те языческие мифы, которые или вообще не имеют никакого отношения к христианству, либо напоминают его только своей формальной структурой. И тем не менее миф о рождении и воспитании Зевса на Крите есть действительно нечто неповторимое во всем античном мире, и это совмещение фетишистско-демонической дикости и человеческой интимности всегда будет обращать на себя особое внимание всех исследователей античного мифа.

в) Быть местом рождения Зевса на Крите претендовали и гора Ида (Диодор в № 64), и гора Дикта (Аполлодор в № 62 а), и какая-то неизвестная Козья гора (Эгейон) около Ликта (Ге-

сиод, № 61 а), а вне Крита — Ликейская гора в Аркадии (Каллимах в № 63), Итома в Мессении (Paus. IV, 33, 1); Павсаний тут же говорит о неисчислимом количестве мест, которые указывались как места рождения и воспитания Зевса. Но если рождение Зевса относили, например, к Аркадии, то Каллимах (№ 63) все же переносит его младенцем на Крит и говорит о воспитании его именно там.

Традиционный критский миф повествовал о кормилице Зевса козе Амальфее. Кроме этой традиционной версии были и другие. Используя нумизматические данные, Нильссон (Gesch. d. Gr. Relig., 1941, 298) делает предположения также о собаке или свинье в этой роли.

г) Мотив рождения Зевса, как признается в современной науке (например, Нильссон), является совершенно негреческим, так как в Греции боги не рождаются и не умирают. В тех немногих случаях, где говорится о рождении богов, мы всегда имеем в основе тот или иной негреческий культ, как например для Аполлона на Делосе, для Артемиды в Эфесе или для Семелы во Фракии. Конечно, согласно теогонии, все боги, кроме Земли, так или иначе рождаются. Но их рождение греки относили к каким-то стародавним и незапамятным временам, к каким-то сумеркам своей доистории, свидетельствуя этим самым, что мотив рождения и смерти богов не является мотивом их собственной мифологии, а относится к каким-то неведомым предшественникам. Во всяком случае, для грека классического периода рождение и умирание богов является курьезной экзотикой, а отчасти даже веселой выдумкой (как, например, рождение Гермеса, а отчасти, может быть, даже рождение Афины из головы Зевса).

4. Куреты и корибанты. Необходимо коснуться еще одного весьма яркого мифологического образа, связанного с Критским Зевсом и являющегося как бы обрамлением всей этой мифологии Зевса-младенца. Это так называемые куреты, или, что то же, корибанты, причем те и другие весьма похожи на идейских дактилей, тельхинов, кабиров и других демонов переходной поры от хтонизма к героизму. Все эти демоны тоже являются весьма выразительным примером отождествления хтонизма и героизма, когда стихийно-демоническая и оргиастическая сущность демона объединяется вокруг новорожденного младенца то ли с прогрессом в металлургии и военном деле, то ли прямо с интимно-человеческими чувствами. Не приводя относящегося сюда обширного текстового материала, скажем кратко о том, что современная наука думает об этих куретах или корибантах.

а) Их нет ни у Гомера, ни в «Теогонии» Гесиода (№ 61 а). Но Страбон (№ 65 а) приводит тексты и из Гесиода (т. е. из генеалогий, дошедших до нас под именем Гесиода) и из других

послегомеровских писателей. Из этих ссылок явствует, что уже ранняя литературная традиция не умеет точно различать куретов и корибантов, равно как отличать иератических куретов от куретов этнографических, хотя различие между ними часто все же проводилось вполне определенное (ср. № 62 f, g). Выше (№ 21 b) уже приводился фрагмент из еврипидовских «Критян», где упоминаются куреты. О связи куретов с младенцем Зевсом на Крите читаем не только у Каллимаха (№ 63), но и у многих позднейших историков и мифографов (№ 62 a, b).

Единственная разница, которую можно наметить между куретами и корибантами в том — что корибанты связаны главным образом с малоазиатским культом Кибелы; куреты же — с Критским Зевсом. Во всем остальном они совершенно неразличимы. Первый критский царь был курет Крес, и сам Крит иные источники называют Куретидой; так же кое-кто называет Крит и Корибантидой, а критский Аполлон — тоже сын Корибанта.

Очень много говорили об этом образе античные генеалогии куретов и корибантов. Происхождение этих демонов высокое, хотя их функции — максимально хтонические. У Страбона (№ 65 a) они так и называются — «землеродные», а у Оппиана (De ven. 3,7 и сл.) Кронос превращает их ради наказания во львов, а Зевс в этом виде делает их царями зверей. То они сыновья самих Зевса и Геры, то Крес трактуется как сын Зевса и нимфы Идеи; то куреты — дети Аполлона и нимфы Данаиды; то они от Реи, то — из слез Зевса. Говорилось также, что они — потомки дактилей и появились из дождей. Также и корибантов производили и от Кроноса, и от Реи, и от Зевса с Каллиопой, и от Аполлона с Фалией, и от Афины и Гелиоса (вместе с родосскими тельхинами). Говорили и о том, что Корибант — сын Кибелы и Иасиона или сын подземной Коры — супруги Аида, рожденный без отца. В античности насчитывали их девять или десять, а то и два или три. Юлиан же, отождествляя Корибанта с Гелиосом, признает его только в единственном числе (Or. V, 167).

Со всем этим контрастируют и в то же время глубочайшим образом объединяются основные функции этих демонов. Именно в отношении куретов можно сказать, что их единственная функция сводится к вскормлению, воспитанию и обучению младенца Зевса на Крите, а также и к его охране от Кроноса: они заглушают его крики шумными танцами и ударами в щиты. Старая теогония вполне обходилась без этого образа куретов; и если не считать намеков у Еврипида (№ 21 b, 61 b), то, собственно говоря, впервые только у Каллимаха в его гимне Зевсу (I, 52 и слл., № 63) находится ясное указание на эту куротрофию (воспитание Зевса у куретов).

б) Однако эта основная функция куретов становится понятной только тогда, когда мы учтем и все другие особенности этого образа. Диодор (V, 65, № 65b) и Страбон (№ 65а) дают для этого обширный материал. Куреты трактовались и как организаторы скотоводства, пчеловодства, охоты и металлургии, и как организаторы человеческого общежития, как представители необходимых для тех времен пророческого искусства и волшебства, как создатели особой мудрости. Корибанты же прежде всего — спутники и служители малоазиатской Кибелы, оруженосцы Аттиса и оргиастические поклонники Кибелы (ср. у Лукреция в № 61с). Они близки к кругу Диониса, это отражается и в самой мифологии. Они воспитывают, охраняют и развлекают также и младенца Загрея, танцуя вокруг него (Orph. frg. 34). Этот оргиазм критских демонов связывался в представлении древних тоже с теми или другими позднейшими художественными формами; куреты исполняли различные танцы, соединенные с песнями: пиррихий (он же прюлис), гипорхему, пэан. Правда, они весьма шумно и беспорядочно пользовались копьями, ударяя ими в щиты, также тимпанами, кимвалами, флейтами. Но Дионисий Галикарнасский определенно говорит о ритмичности этой музыки (Ant. Rom. VII, 72). Оргиазм удивительным образом переплетался здесь с элементами культуры бронзового века. Оргиазм корибантов вообще любимая тема эллинистической литературы. Не только Платон (ср. Legg. VII, 790d) и Аристофан, но и большинство поэтов и прозаиков на разные лады расписывают это экстатическое состояние, приписывая ему всякого рода очистительные и даже мантические функции. В конце концов эти корибанты и их поведение («корибантствовать») вошло в поговорки и часто применялось в переносном смысле о разного рода безумствах и экзальтации.

Платон (Conv. 215е) уподобляет корибантству действие речей Сократа и вообще (Ion, 534а) художественного творчества, а Дионисий Галикарнасский (Opusc. I, 176, 15—22) — воздействие речей Демосфена на слушателей.

в) Мифология куретов и корибантов и притом в своем иератическом культовом виде как составная часть мифа о младенце Зевсе имела известное распространение и за пределами Крита. Сведения об этом идут с Пелопоннеса (Аркадия, Аргос, Лаконика, Мессения, Элида), Эвбеи, островов Самофракии и Кипра, из Малой Азии — Троады и всей Фригии, Карии, особенно Эфеса и Смирны. Но, конечно, приоритет в этой мифологии за Критом.

Все отмеченные выше материалы о Зевсе на Крите и о куретах и корибантах при нем носят по преимуществу характер иератический, мистериальный, или священный. Но в Греции была весьма

сильна и другая линия развития курето-корибантской мифологии, та линия, которая пыталась трактовать этих демонов не как демонов, но как реальное историческое племя, как этнографическое понятие. Правда, во времена нетронутого мифологического мышления все понималось в мифическом свете, так что невозможно определить, где кончалась мифология и начиналась этнография. Тем не менее этнографическая тенденция в понимании куретов и корибантов все же имела вполне определенное место.

г) В качестве этнографического понятия куреты известны прежде всего в Этолии, где, возможно, они занимали Плеврон. Большой славой пользовалось сказание о борьбе этолян и куретов, где одну из основных ролей играл знаменитый Мелеагр. Подробный рассказ об этой борьбе этолян и куретов находим в «Илиаде» (IX, 529—599). Другие источники говорят о том, что Этол, явившийся с эпейцами из Элиды, изгнал куретов из Этолии в соседнюю Акарнанию. В Акарнании была местность под названием Куретида. Акарнанских куретов другие источники соединяют с какими-то куретами, жившими по Ахелою. Были попытки путем филологических конструкций объединить ахелойских и акарнанских куретов с халкидскими куретами на Эвбее, где наличие этого народца тоже засвидетельствовано. Есть источник, называющий всю Эвбею Куретидой. Нонну (Dion. XIII, 13, ср. XXXVI, 278) принадлежит целый рассказ об эвбейцах, сопровождавших Диониса в его индийском походе под командованием семи корибантов, которых Нонн, по-видимому, не отличает от куретов. Халкидские куреты, как можно заключить из разных источников, очень рано стали пониматься как мифологические куреты, воспитывавшие и охранявшие Зевса на Крите.

Но вообще сомнительно, можно ли рассматривать куретов с этнографической точки зрения, т. е. как реально историческое племя. Акарнанские куреты — тоже не без связи с Критским Зевсом. По крайней мере Etym. Gud. 342, 3, свидетельствует: «Куреты — это акарнанцы, которые воспитали Зевса». Говорили также, что Кносс был заселен выходцами из акарнанской Куретиды. Представление об этих этолийско-акарнанско-ахелойско-халкидских куретах восходит к той ступени первобытного мышления, когда и всякое реальное историческое племя расценивалось так же фетишистски и так же тотемистически, как и вообще все существующее. С нерасчлененностью исторического и мифического столкнулся и Страбон (№ 65а) — наш основной источник для античного представления о куретах, но, конечно, он не смог в этом разобраться.

Сам Крит тоже был местом распространения не только иератического мифа о Зевсе и куретах, но и этнографического о них

представления. Как мы уже указывали, первый царь Крита, по иным источникам, был курет Крес. Куреты мыслились также основателями многих критских городов (Элевферы, Итан, Биен, Иерапитны и даже самого Кноса). Гесихий же прямо называет куретов «критским народом».

Наконец, имеется источник, который считает корибантов вообще первобытными людьми (PLG. III, adesp. 84): «куретов и корибантов Гелиос возрастил первыми из деревьев».

д) В заключение об античных куретах и корибантах следует сказать то же, что и в отношении прочих мифологических фигур, связанных с Критским Зевсом: куреты и корибанты прошли все обычные для античной мифологии периоды развития. Об этом говорят даже те отрывочные тексты, которые современный мифолог собирает из всех уголков античной литературы.

Куреты и корибанты связаны с идеей физического перевоплощения (во львов), что указывает на большую хтоническую древность этой мифологии. Чтобы эту древность представить еще более разительно, укажем на историка Истра, на которого ссылается Порфирий (De abst. II, 56; FHG. I, frg. 47). «В своем обзоре жертвоприношений Истр утверждает, что в древности куреты приносили детей в жертву Кроносу». Куреты — это символ человеческих жертв; и отсюда их связь с древнейшими этапами первобытного общества. Служение же их младенцу Зевсу является гораздо более поздней концепцией, связанной уже с победой олимпийцев над титанами, т. е. с победой патриархата над матриархатом, и с победой героизма над стихийно-хтонической анархией.

Не только охрана Зевса, но также и оргиазм куретов и корибантов тоже говорит о позднейших периодах, когда у людей достаточно развилась психика, чтобы переживать эти оргиастические состояния по поводу идейных и объективно значимых моментов действительности. Как и миф о младенце Зевсе, о воспитании и обучении, развитой оргиазм тоже есть достояние, возможно, даже кануна самого патриархата. Знаменитое критское объединение хтонизма и человеческой интимности осталось в глазах античности навсегда за Критом. Крит был подлинной ареной этого перехода от хтонизма к героизму, а остальная Греция только воспользовалась плодами этой огромной культурной революции.

В дальнейшем историческом развертывании этой мифологии мы находим возникновение таких существенных и колоссально важных функций у этих демонов, как общественное строительство, металлургия и ремесло.

К еще более позднему времени относятся художественные элементы знаменитой курето-корибантской музыки вокруг

младенца Зевса. Когда здесь появились позднейшие формы лирики, включая элементы развитой мелодики и ритмики, этот миф уже втягивался в то художественное преобразование древней беспорядочной мифологии, закрепленной в глазах человечества за именем Гомера, но фактически начавшейся гораздо раньше. Это уже был не только не матриархат, а поздний патриархат и раннее рабовладельческое общество. Правда, для периода классики куреты и корибанты все еще слишком дики и стихийны, и потому они не могли найти для себя здесь прочного места. Даже такой любитель всего хтонического, как Гесиод, легко обходится без них в своей концепции критского младенца Зевса. Зато в период поздней классики и эллинизма, когда куреты и корибанты понимались уже не буквально, а переносно, эти дикие оргиасты получили свое новое признание и стали весьма популярными фигурами для обозначения тех или других художественных и даже философских категорий.

Прежде всего корибанты стали символом художественного и философского восторга и экзальтации, так что и Сократ, и Демосфен, и вообще все востороженное, приподнятое и вдохновенное в искусстве и философии стало пониматься как проявление корибантства. Завершением этого корибантского переосмысления классики является Нонн, который нередко самих муз называет корибантидами (Dion. XIII, 46 и еще не менее десятка других текстов); а Юлиан, как мы видели выше, даже само Солнце, «единотронное с матерью», т. е. занимающее вершину бытия одинаково с Матерью богов, считает единым и универсальным Корибантом.

Гораздо более умеренным представлением о куретах и корибантах в поздней греческой философии является понимание их как такой материальной стихии, которая призвана, связав свою стихийность, служить охране идеального, умопостигаемого мира (№ 67). Как ни далеко это представление от звериных демонов первобытной дикости, оно все еще сохраняет центральное зерно древнего мифа об охране куретами и корибантами мирового владыки и героя, освободившего мир от демонической анархии и бесчинства — Зевса.

Таково огромное историческое значение курето-корибантской мифологии, прошедшей через всю античность.

5. Критско-греческие параллели. а) Огромное значение критской мифологии для греческой в настоящее время не подвергается сомнению. Правда, Виламовиц старался принизить влияние Крита (см. Der Glaube der Hellenen, Berl., 1931, I). Крит в настоящее время почти всегда трактуется как колыбель греческой мифологии.

Еще в своих прежних работах 20-х и 30-х годов Нильссон указывал на зависимость греческой мифологии и религии от

критской. В последнем же нам известном труде «Geschichte der griechischen Religion», Münch, 1941, он уже прямо говорит о преемственности многих греческих культов от критских и приводит ряд параллелей между обеими мифологиями. Интересно отметить и то, что Нильссон, раньше весьма скептически относившийся к пониманию огромного количества женских фигур, раскопанных на Крите, как фигур Великой Матери, в настоящее время говорит о том, что древнейшие божества критян — это женщины (стр. 280, 285, 301). Он резко противопоставляет обе мифологии в том отношении, что критские боги рождаются и умирают, в то время как греческие боги являются вечно сущими. Критских рудиментов в греческой мифологии очень много. Меньше всего их у Гомера, мифологию которого Нильссон совершенно правильно характеризует как мифологию патриархата и гораздо более трезвую (301), хотя, конечно, он совершенно далек от нашего его понимания. Но некоторые греческие боги тоже рождаются, воспитываются, достигают зрелого возраста и даже умирают, аналогично Критскому Зевсу.

Общеизвестно рождение аттического героя *Эрихтония.* Но первоначально это вовсе не герой, а самое настоящее божество, которое только в дальнейшем снизилось до героя. Он является и сыном богов, а именно Гефеста и Земли. После того как он зародился в самой земле, Афина Паллада передала его на хранение трем сестрам, дочерям Кекропса, в ящике со змеями. Дочери Кекропса, открывшие этот ящик вопреки запрету, либо были ужалены находящимися там змеями, либо впали в безумие и кончили самоубийством. Эрихтоний же был воспитан Афиной Палладой, и когда он стал афинским царем, он и посвятил ей храм (Эрехтей дублет Эрихтония).

Как божественный младенец понимался также *Плутос,* сын Деметры и Иасиона, которые вступили в брак на трижды вспаханном поле. Об этом читаем еще у Гомера (Од. V, 125—128) и у Гесиода (Theog. 969—971). Гесиод прямо указывает на Крит как на место этого бракосочетания. Некоторую роль этот Плутос играл и в Элевсинских мистериях, тоже связанных с Критской традицией. О смерти его ничего не известно. Но памятники изобразительного искусства дают его в разных возрастах, начиная от младенца и кончая седовласым старцем. О воспитательницах его тоже ничего не говорится, но он изображается на руках у Эйрены и Тихи. Ребенок с рогом изобилия или ребенок, передаваемый одними богами другим богам или героям на воспитание — этот мотив вообще нередок в архаическом искусстве.

Мотив кормления божественного младенца зверями переносится и на героев. Это свидетельствуется сообщением Гигина

(Fab. 252), который приводит для этого несколько интересных примеров: «Телеф, сын Геракла и Авги, был вскормлен самкой оленя; Эгист, сын Фиеста и Пелопы, — козой; Эол и Беот, сыновья Посейдона и Меланиппы, — коровой; Гиппофой, сын Посейдона и Алопы, — лошадью; Ромул и Рем, сыновья Марса и Илии, — волчицей; Антилох, сын Нестора, положенный на горе Иде, — собакой». К этому можно прибавить также и сообщение Элиана (Var. hist. XII, 42), что Кир, сын Манданы, был вскормлен собакой. Все подобного рода мифы, несомненно, восходят к догреческой старине, так как уже Гомер чувствует себя слишком культурным и цивилизованным, чтобы выдвигать такого рода мифы на первый план. Ближайшим предшественником Греции здесь был, конечно, Крит.

в) Наконец, подлинным ренессансом критской мифологии Зевса была мифология Диониса в Греции, начиная с VII в. до н. э., органически вошедшая во всегреческое сознание и заново переделавшая всю гомеровскую мифологию разлагавшейся родовой знати. Здесь тоже появился и божественный младенец, и его кормление и воспитание, и его смерть от титанов, и его последующее восстановление. То, что в мифах об Эрихтонии и Плутосе дошло до нас только в отрывочном виде, а именно первобытная мифология вечного круговращения жизни и смерти, дано здесь в самой яркой и последовательной форме и развито орфиками и платониками в целую философскую систему. Этот Дионис, несомненно, идет еще с матриархальных времен и в VII в. был мистической и оргиастической реставрацией древнего матриархата.

Тексты к VII разделу, № 61—67

Главнейшие поэтические источники о рождении Зевса.

61. а) Hesiod. Theog. 468—487, Верес. (древнейший литературный вариант о рождении Критского Зевса).

Но наконец, как родить собралась она Зевса-владыку,
Смертных отца и бессмертных, взмолилась к родителям Рея,
К Гее великой, Земле, и к звездному небу, Урану, —
Пусть подадут ей совет рассудительный, как бы, родивши
Спрятать ей милого сына, чтоб мог он отомстить за злодейство.
Крону-владыке, детей поглотившему, ею рожденных.
Вняли молениям дщери возлюбленной Гея с Ураном
И сообщили ей точно, какая судьба ожидает
Мощного Крона-царя и его крепкодушного сына.
В Ликтос послали ее, плодородную Критскую область,
Только лишь время родить наступило ей младшего сына,
Зевса-царя. И его восприяла Земля-великанша,
Чтобы на Крите широком владыку вскормить и взлелеять.
Быстрою, черною ночью сначала отправилась в Дикту

С новорожденным богиня и, на руки взявши младенца,
Скрыла в божественных недрах земли, в недоступной пещере,
На многолесной Эгейской горе, середь чащи тенистой.
Камень в пеленки большой завернув, подала его Рея
Мощному сыну Урана. И прежний богов повелитель
В руки завернутый камень схватил и в желудок отправил.

в) Eur. Bacch. 120—134, Анн.-Зел.

Крита юдоль святая,
Мрачный приют куретов,
Зрел ты рожденье Зевса.
С гребнем тройным на шлеме,
Там корибанты обруч
Кожей нашли одетый.
Дико тимпан загудел:
С сладкими звуками слиться хотел
Фригийских флейт; тимпан вручили Рее,
Но стали петь под гул его вакханки.
Сатирам Рея его отдала:
Звонкая кожа с ума их свела.
В триетериды святые
Его звон веселит хороводы,
Их же любит наш царь Дионис.

с) Lucr. II, 629—640, Петровск.

Вооруженный отряд, которому греки куретов
Имя фригийских дают, играя оружием острым,
Тут же пускается в пляс, опьяненный пролитою кровью,
Страшно при этом тряся косматыми гребнями шлемов;
Изображают они диктейских куретов, на Крите
Зевса младенческий крик заглушавших, коль верить преданью,
Вместе с детьми, что вокруг дитяти в стремительной пляске
Мчались и медью о медь, кружась, ударяли размерно,
Чтобы ребенка Сатурн не настиг прожорливою пастью
И не поранил бы тем материнского сердца навеки.
Вот потому-то Великую Мать провожают с оружьем.

Главнейшие прозаические источники о рождении и воспитании Зевса.

62. а) Apollod. I, 1, 5—7.

. . . а когда Кронос женился на сестре своей Рее, он поглощал рождавшихся детей, вследствие пророчества ему Геи с Ураном о том, что он будет лишен власти собственным сыном. Первой поглотил он Гестию, когда она родилась, затем Деметру и Геру, после них Плутона и Посейдона. Разгневанная этим Рея пришла на Крит, когда была беременна Зевсом, и там родила его в пещере Дикты. Его отдала она на воспитание куретам и нимфам, дочерям Мелиссея, Адрастии и Иде. Эти последние воспитывали мальчика молоком Амальфеи, а куреты в полном вооружении, охраняя младенца в пещере, ударяли копьями по щитам, чтобы Кронос не услышал голоса ребенка. Рея же, завернув в пеленки камень, подала его Кроносу, чтобы он поглотил его как родившееся у нее дитя.

в) Hyg. Fab. 139 (краткое резюме мифа).

После того как Опс родила Зевса от Кроноса, Гера попросила, чтобы он его уступил ей, потому что Кронос сбрасывал Орка в Тартар и Посейдона в воду, зная, что есть предречение о лишении его царства тем, кто, происходя от него, останется в живых. Когда он спросил Опс, где находится тот, кого она родила, она показала ему завернутый камень. Кронос его пожрал. Заметивши же это, он начал искать Зевса по землям. А Гера отправила Зевса на остров Критский. При этом кормилица мальчика Амалфея подвесила его в колыбели на дереве, так что его нельзя было найти ни на небе, ни на земле, ни на море. И чтобы не было слышно плача ребенка, она созвала юношей и дала им небольшие медные щиты и копья и заставила их стучать, двигаясь вокруг дерева. По-гречески они были названы куретами. Другие [у других] называются корибантами, кроме того, они называются ларами.

c) Anton. Liberal. 19, Алекс.

Говорят, на Крите есть посвященная пчелам пещера, где, по преданию, родила Зевса Рея и куда нельзя входить ни богу, ни человеку. В известное время в гроте ежегодно видно огромное яркое пламя. По рассказам, это происходит всякий раз, когда кипит кровь, пролитая при рождении Зевса. В пещере живут священные пчелы, кормилицы Зевса. В нее дерзнули войти Лай, Кербер и Эголий в надежде вволю поживиться медом. С ног до головы одетые в броню, они вынули соты и увидали пеленки Зевса. Спала с тела их броня; громом загремел Зевс и схватил молнию, но мойры и Фемида удержали его: в гроте нельзя было умереть никому. В пернатых превратил Зевс всех воров, родоначальников птиц, — дроздов, галок, «керберов», как называют их греки, и сов. Их появление — хорошая примета, да и предсказывают они лучше других птиц, — они видели кровь Зевса.

d) Ps.-Erat. Catast. 13, Радц.

На этом созвездии [Возничего] есть изображение Козы и козлят. Мусей говорит, что когда родился Зевс, Рея отдала его на руки Фемиде, а Фемида отдала младенца Амальфии; у последней была коза, и она положила к ней Зевса. Эта коза и вскормила Зевса. Коза эта была дочерью Гелиоса, настолько страшной, что боги времен Кроноса, ужасаясь вида этого порождения, просили Гею скрыть ее в какой-нибудь из пещер на Крите. И Гея укрыла ее у себя и попечение о ней поручила Амальфии, а эта последняя ее молоком выкормила Зевса. Когда ребенок вырос и собирался воевать с титанами, у него не было оружия. Тогда ему было предсказано, что надо воспользоваться шкурой козы как оружием вследствие ее неуязвимости и ее страшного вида, а также вследствие того, что в середине спины она имела лик Горгоны; Зевс исполнил это и с помощью такого искусного средства получил двойной вид. Кости козы он покрыл другой шкурой. Он сделал ее живой и бессмертной и вознес ее на небо как звезду.

e) Serv. Verg. Aen. I, 394.

У греков можно прочесть, что был некий мальчик, созданный Землей и совершенный по красоте всего своего тела, которого звали Аэтос. Когда Юпитер из-за своего отца Сатурна, пожиравшего всех сыновей, стал воспитываться на острове Крите в Идейской пещере, этот мальчик был первый, кто отдал себя в его распоряжение. Впоследствии, когда Юпитер возмужал и изгнал отца из царства, Юнона, встревоженная красотой мальчика и как бы горем от внебрачной связи [своего супруга], превратила этого мальчика в птицу, которая по-гречески от него и называется Aētos [«Орел»]. [Кроме того, у Сервия идет рассказ о помощи Орла Зевсу в борьбе с гигантами, когда этот Орел доставил ему молнию, и о помещении Зевсом этого Орла на небо в виде созвездия, причем приводятся также и другие мотивы этого помещения].

f) Paus. VIII, 37, 6, Кондр. (О различии куретов и корибантов при описании храма Владычицы в Аркадии).

Что же касается куретов — их изображения стоят под статуями — и корибантов, которые в виде рельефа изображены на пьедестале (это совершенно иной вид божеств, не куреты), то хотя я и знаю о них, но я прохожу их молчанием.

g) Luc. De salt. 8, Бар. (тоже о различии обоих родов),

Первой, говорят, Рея нашла усладу в искусстве пляски, повелев плясать во Фригии корибантам, а на Крите куретам. Богиня не малую получила пользу от их искусства: они спасли Зевса, совершая вокруг него свою пляску, и сам Зевс, наверно, признает, что он в долгу у куретов за сохранение жизни, так как только благодаря их пляске избежал он отцовских зубов.

Это была вооруженная пляска; справляя ее, куреты ударяли с шумом мечами о щиты и скакали весьма воинственно, словно одержимые каким-то божеством. Впоследствии лучшие из критян, ревностно предававшиеся пляске, сделались отличными плясунами.

Каллимах о рождении и воспитании Зевса.

63. Callim. Hymn. I Недович (Одно из более подробных изложений мифа).

При возлияниях Зевсу — что следует песней восславить
Как не извечного бога, великого всех властелина,
Что укротил землеродных, закон небожителям создал?
[Рождение Зевса в Аркадии.]
Как же его воспевать — как Диктейского иль как Ликейца?
Сердце в сомненье: расходятся слухи о родине бога.
Зевс, говорят, будто ты был рожден на Идейских вершинах;
Зевс, говорят, из Аркадии ты; кто же, отче, ошибся?
Критяне лживы всегда, даже гроб тебе, царь, смастерили
Критяне, — ты же не умер совсем и живешь бесконечно.
Рея тебя родила на Паррассии, там, где вершина
Эта покрыта кустами кругом. С того времени место
Стало святым; и ни зверь ни один, что нуждается в родах,
К месту тому не придет, ни жена ни одна. Апиданцы
Назвали гору стариннейшим ложем божественной Реи.
Там, где тобой разрешились у матери мощные недра,
Стала искать она ключ родниковый, в котором могла бы
Нечистоту свою смыть от родов и обмыть тебе тельце.
Но ведь тогда еще не протекал ни Ладон величавый,
Ни Эриман, самый чистый из рек: Вся Аркадия древле
Вовсе безводной была; лишь потом хорошо орошенной
Стала она. Но в то время, как Рея тобой разрешилась,
Много дубов возвышал на теперешнем русле Иаон.
Мелас носил на себе многочисленные колесницы.
Многие звери селились в земле наверху Кариона.
Там, где потоки теперь, человек путешествовал пеший
По каменистой Метопе, по Крафисе жаждой томимый,
Хоть под ногами его и таилась вода в изобилье.
Затруднена неудобством таким, мать-Рея сказала:
«Милая Гея, роди же и ты: легки твои роды!»
Молвила так, и, поднявши свою величавую руку,
Стукнула гору жезлом, — широко расступилась вершина

Надвое и источила великий поток.

[Перенесение Зевса на Крит.]

. . . Тогда Рея
Тельце омыла твое и, закутав, дала тебя Неде
В Критский тайник отнести, потаенное дать воспитанье:
Неда — любимая нимфа из всех помогавших при родах,
Возрастом старшая нимф других, кроме Стиксы с Филирой.
Милость немалую ей даровала богиня, назвавши
Именем Неды поток, что всегда протекал недалеко
От городища Кавконов, носящего имя Лепрейон:
Слился поток тот с Нереем, и эту древнейшую воду
Род Ликаонской медведицы пьет (и потомки Аркада).
Фены оставив уже, когда нимфа несла тебя, отче
Зевс, в направлении Кносса (до Кносса от Фен недалеко),
Ты потерял свой пупок: отвалился он, демон; отсюда
Эту равнину Кидонцы назвали «Пуповое поле».
Зевса тебя понесли на плечах кирбантов подруги —
Нимфы Диктеи, Мелеи; тебя в золотую корзину
Спать Адрастея кладет; ты сосешь у козы Амалфеи
Тучное вымя, потом ты вкушал и от сладкого меда:
Ибо там вдруг обнаружились соты пчелы Панакриды —
Возле идейских вершин, что Панакрами прозваны были.
Быстро куреты вокруг тебя в пляске скакали военной
И ударяли оружьем, чтоб слышали Кроновы уши
Звуки щитов, а не крики твои, подраставший младенец.

[Мощь подросшего Зевса.]

Ты хорошо вырастал и питался, о Зевс-небожитель.
Скоро ты отроком стал, и пушок на щеках появился,
Но уже в возрасте детском ты все изрекал совершенно, —
Так что и братья твои, хоть и старше тебя они были,
Не помешали тебе воцариться в небесном жилище.
Древним аэдам не полная правда известна об этом:
Думали, будто три Кронова сына делились по жребию. . .
Кто об Олимпе и Аде его бы мечтать согласился, —
Разве безумец какой? Лишь о равном так спорить привычно,
Эти ж уделы богов слишком разнятся собою.
Если бы лгал я, то только такое, что нравится слушать:
Вовсе не жребий содеял тебя первенствующим богом, —
Подвиги рук, твоя сила и мощь, что у царского трона.
Ты поручил возвещать свои знаменья самой высокой
Птице, и я бы хотел, чтоб друзья они были счастливы.

[Мудрость и добродетели Зевса.]

Юношей выбрал ты самых прекрасных: не в плаваньи дальнем
Опытных, или щитов потрясателей, иль песнопевцев, —
Их предоставил ты младшим богам, попечение вверив
Им о другом; а себе ты избрал тех, что городом правят,
Тех, в коих власти умелой оружье, гребец, земледелец
И все другие ремесла — правителям что не подвластно?
Мы, например, воспеваем кующих металлы Гефеста,
Или в оружьи Арея бойцов, или ловчих Хитоны,
Тож Артемиды; мы к Фебу относим искусников лиры,
К Зевсу же только царей, ибо Зевсу священнее прочих
Только вожди, и в уделе твоем ты им быть предназначил.

Вверил ты им охранять города, — а сам восседаешь
Сверх городов, назирая, кто правит народом разумно,
Кто же из них управляет народом посредством насилья.
Всем предоставил ты им и в обилии жить, и в богатстве,
Впрочем, не поровну всем: как свидетель, здесь может быть назван
Нынешний царь наш, во всем далеко остальных превзошедший,
Вечером он совершает дела, что поутру замыслил, —
Вечером то, что крупнее, а малое — только помыслив.
Год был бы нужен другим, а иным — не один даже; сам ты
Все достиженье иных отнимал, прекращая их рвенье.
Радость прими же, всевышний Кронид, подающий нам благо,
Цельность дающий нам бог. Кто дела твои может восславить?
Нет и не будет таких, кто бы Зевса деянья восславил.
Радуйся, отче, и радуйся вновь! Дай нам доблесть и блага:
Доблести нет — и богатство не даст возрасти человекам,
Блага без доблести то ж. Так дай же и доблесть, и блага!

Диодор о Критском Зевсе.

64. Diod. V, 70—72, Тахо-Годи (Эвгемеристическое изложение мифа).

(70,1) О происхождении и царстве Зевса существует разногласие. А именно, некоторые говорят, что он принял власть после перехода Кроноса из людей в [чин] богов, не овладевши отцом путем насилия, но потребовавши этой чести себе на основании закона и справедливости. Некоторые же рассказывают, что относительно рождения Зевса Кроносу был оракул, что родившийся от него сын захватит его власть силой. (2) Вследствие этого Кронос многократно уничтожал родившихся детей, а негодующая Рея, не имевшая возможности изменить намерений мужа, своровала рожденного ею на вышеназванной Иде Зевса и тайком передала его на воспитание куретам, жившим недалеко от Иды. Эти же последние, унеся его в какую-то пещеру передали его нимфам, приказавши всячески ухаживать за ним. (3) Эти нимфы кормили ребенка, смешивая мед и молоко, и достали для питания вымя козы по имени Амальфеи. Еще до недавнего времени остаются на острове многочисленные памятники рождения и кормления этого бога. (4) Когда куреты его несли, у ребенка, говорят, отпал пупок около реки с названием Тритон, и эта посвященная ему местность, от случившегося там, получила название Омфала [Пупка], и также окружающая равнина — название Омфалийской. Что же касается Иды, в которой случилось воспитываться этому богу, то получила освящение и пещера, в которой он имел местопребывание. Также были предоставлены божеству лежащие вокруг нее луга на вершине горы. (5) Но нельзя пройти молчанием самое странное и мифологическое о пчелах. А именно, желая сохранить бессмертную память об их свойствах, этот бог, говорят, изменил их окраску и сделал ее близкой к золотистой меди, а так как место то было особенно высокое и в нем возникали сильные ветры и выпадал значительный снег, то он сделал их незамечаемыми и нечувствительными, когда они обитают в весьма холодных местах. (6) Вскормившей его козе были возданы некоторые другие почести, а именно, Зевс получил от нее прозвище Эгиоха [Шкуродержца]. Когда же он возмужал, то, говорят, он основал около Дикты первый город, откуда возник и миф об его рождении. Хотя этот город исчез в последующие времена, еще и доныне остаются камни его фундаментов.

(71,1) Рассказывают также, что этот бог отличается от прочих своим мужеством, пониманием, справедливостью и всеми другими добродетелями. Поэтому-то, когда он принял власть от Кроноса, он в высочайшей степени

облагодетельствовал человеческую жизнь. А именно, он первый из всех открыл, что поступать справедливо людям в их взаимных отношениях лучше, чем несправедливо. Он отклонил их от того, чтобы достигать чего-либо насилием, а научил судом на судилищах решать споры. Вообще же относительно благозакония и мирных договоров он многое восполнил, убеждая добрых, а дурных поражая наказанием и страхом. (2) Рассказывают, что он прошел почти по всей вселенной, устраняя преступных и нечестивых, вводя равенство и народовластие, после того как он (так гласит предание) одолел гигантов: на Крите — тех, что около Мидина, а во Фригии — тех, что вместе с Тифоном. (3) Перед битвой с гигантами на Крите (есть предание) Зевс принес в жертву быка Гелиосу, Урану и Гее, причем на всех жертвах [на внутренностях жертв] ему явилось пророчество, предсказывавшее победу и переход врагов на его сторону.

Сообразно с этим произошел и конец войны. Мусей перебежал от врага, и ему удалось быть при распределении почестей. Но противники были все богами уничтожены. (4) Боги же помогли ему [Зевсу] и в других битвах против гигантов, в Македонии у Паллены, в Италии, на равнине, которая издревле благодаря своей выжженной почве называется Флегра и которая в более поздние времена была названа Кумы. (5) Гиганты были наказаны Зевсом за их противозаконие по отношению к другим людям и за то, что они подчинили своих соседей, заставив их верить их телесному превосходству, а с другой стороны, не вселили веры в тех, которые создали законы справедливости, и что они затеяли войну с теми, которые всеми считаются богами вследствие их всеобщих благодеяний. (6) Поэтому, говорят, Зевс не только до конца истреблял нечестивых и дурных, но также и наделял достойными почестями и лучших из богов и героев, а также и людей. Благодаря множеству его благодеяний и превосходству силы, ему со стороны всех были единогласно предоставлены на вечные времена власть и жилище на Олимпе.

(72, I) Было предписано и жертвы ему совершать бóльшие, чем всем остальным богам. И после его ухода с земли на небо в душах осчастливленных людей возникли правильные мнения, что именно он есть господин над всем происходящим на небе, — добавлю — также и над дождями, громами и молниями и прочим подобным. (2) Поэтому он и был назван Зевсом, ввиду того, что он оказывается для людей виновником жизни (dzēn), выращивателем плодов до конца, ввиду благорастворения атмосферы, а также ввиду того, что он оказывается как бы водителем человеческого рода; назван он высочайшим и царем, ввиду преизбытка власти; благим советником и промыслителем, ввиду прекрасного разумения при подаче советов.

65. а) Strab. X, 3, 7 (Куреты, корибанты и другие демонические существа как оргиастическое окружение Критского Зевса.)

. . . Куреты как народ отличаются от этолян и акарнян, приближаясь скорее к басням о сатирах, силенах, вакханках и титирах. Излагающие историю Крита и Фригии утверждают, что куреты были подобные же божеские существа или слуги божеств, причем история их переплетается рассказами о различных священнодействиях, то таинственных, то иного рода, относящихся к воспитанию Зевса на Крите, к оргиям Матери богов в Фригии и в окрестностях троянской Иды. До того простираются противоречия в этих сказаниях, что одни принимают корибантов, кабиров, идейских дактилей и тельхинов за одно с куретами, а другие считают эти народы только родственными между собою и признают некоторые, незначительные, впрочем, отличия между ними; говоря кратко и вообще, всех их считают восторженными, вакхическими, все они пляшут в вооружении под звуки и шум кимвалов, тимпанов и оружия, а также под звуки флейты и восклицания, наводя страх на людей во время священнодействий, принимая на себя вид служителей божества. Поэтому празднества эти смешиваются с самофракийскими, лемносскими и многими другими, так как усматривают в ис-

полнителях их одних и тех же людей. Впрочем, весь этот материал состaляет предмет теологического исследования и не чужд умозрению философа.

Strab. X, 3, 11—12.

(11) На Крите совершались, кроме этих празднеств, еще особенные празднества в честь Зевса с оргиями и с участием таких слуг, которые соответствовали Дионисовым сатирам. Их называли куретами. Это были молодые люди, исполнявшие вооруженный танец. В движениях последнего они воспроизводили миф о рождении Зевса, причем танцовавшие представляли Кроноса, пожиравшего своих детей тотчас по рождении, и Рею, пытавшуюся скрыть роды, удалить новорожденного и спасти его, где можно. Ради этого Рея обращается к куретам, которые тимпанами и другими инструментами производят шум, совершают в вооружении шумный танец около богини, устрашают Кроноса и желают обманом скрыть сына его. Предание гласит также, что Зевс отдан был на воспитание им же. Куреты удостоились этого названия или за то, что оказали такое содействие, будучи еще детьми (coroi), или за то, что воспитали Зевса-ребенка (говорят об этом двояко). Они представляют собой как бы сатиров Зевса.

(12) Берекинты, составляющие одно из фригийских племен, и фригийцы вообще, а также троянцы, живущие в окрестностях Иды, почитают Рею, устраивают в честь нее оргии, называя ее Матерью богов, Великою богинею фригийскою и Агдистою, а так же Идаею, Диндименою, Сипиленою, Пессинунтидою и Кибелою, по именам местностей. Эллины называют служителей также куретами, однако не в силу той басни, о которой мы говорили, а каких-то совсем иных лиц, подобных сатирам, состоящим в услужении. Эти лица называются также корибантами.

(19) Кроме сказанного об этих божественных существах, носящих различные наименования, некоторые утверждают еще, что так назывались не только служители богов, но и сами боги. Так, по словам Гесиода, у Гекатера и дочери Форонея было пять дочерей, «от которых родились богини, горные нимфы, ничтожное поколение сатиров, к делу неспособных, а также боги-куреты, любители танцев и всяких забав». Автор «Форониды» называет куретов флейтистами и фригийцами, другие писатели — рожденными от Земли, вооруженными медными щитами; третьи называют фригийцами не куретов, но корибантов, а тех считают критянами; куреты же будто бы первые в Евбее начали носить медное вооружение, почему и называли их халкидами. Потом некоторые утверждают, что корибанты даны были Рее титанами в качестве вооруженных служителей, причем корибанты выводятся из Бактрианы, а другими из Колхиды. В критских сказаниях куреты именуются кормильцами и стражами Зевса и выводятся на Крит Реею из Фригии. По мнению других, те из девяти тельхинов названы были куретами, которые сопровождали Рею на Крит и воспитали Зевса, потом будто бы Корибант, друг их и основатель Иерапитны, подал повод прасиям [Прас — город на Крите] у родосцев говорить, что корибанты — какие-то божественные существа, дети Афины и Гелия. Наконец, существуют еще мнения, будто корибанты — дети Кроноса или же Зевса и Каллиопы, при этом отождествляют их с Кабирами, говоря, что эти последние ушли на Самофракию, называвшуюся прежде Мелитою, и что деяния их были исполнены таинственности.

(20) Скепсиец [историк Димитрий Скепсийский], который собрал эти сказания, не принимает изложенных выше мнений, утверждая, что на Самофракии не рассказывается ничего таинственного о кабирах. Он присоединяет тут же и мнение Стесимброта с Фасоса (FHG II, frg. 14), что на Самофракии установлены празднества кабирам, а название свое кабиры, по его мнению, получили от горы Кабира в Берекинтии. Некоторые считают куретов служителями Гекаты и отождествляют их с корибантами. Тот же скепсиец в другом месте

замечает, что почитание Реи на Крите не туземного происхождения и не распространено достаточно, но что таково оно только в Фригии и Троаде, причем скепсиец расходится с Еврипидом. Кто говорит иначе, тот, по словам того же писателя, рассказывает скорее басни, чем историю. Впрочем, к такому мнению могла привести случайная одноименность местностей, именно: Ида — название критской и троянской горы. Дикта есть местность в Скепсии и гора на Крите; потом холм Иды называется Питною. . . откуда город Иерапитна.

(21) Акусилай-аргивянин (FHG I, frg. 6) называет Камилла сыном Кабиры и Гефеста, а сыновьями Камилла были три кабира; кроме них были нимфы-кабириды. По словам Ферекида (FHG I, frg. 6), от Аполлона и Ретии родилось девять корибантов, которые занимали Самофракию; а Кабира, дочь Протея, и Гефест родили трех кабиров и трех нимф-кабирид; тем и другим установлены были священнодействия. Наибольшим почетом кабиры пользуются на островах Имбросе и Лемносе, впрочем, и в городах троянских; названия городов таинственны. Геродот (III, 37) сообщает, что культ кабиров и Гефеста существовал также в Мемфисе, но что упразднен был Камбизом. Места почитаний этих божественных существ необитаемы, именно: Коринантий, что в Амакситии, составляющей часть нынешней области Александриев, подле Сминфия, Корибисса и Скепсии подле реки Евреента. Мнение, будто куреты и корибанты не кто иные, как юноши и мальчики, которым предлагали участвовать в празднествах Матери богов для исполнения танца в вооружении, считается Скепсием достойным веры. Корибанты так названы от coryptō [«трясу головою»] и bainein [«идти»], потому что в танцах они выступали, тряся головою; таких лиц Гомер (Od. VIII, 250 и сл., Жук.) называет искусными танцорами.

Но пригласите сюда плясунов феакийских; зову я самых искусных . . .

Так как корибанты были плясуны и легко вдохновлялись, то и мы употребляем термин «корибанствовать» о бешеных движениях.

(22) Что касается дактилей идейских, то, по мнению одних, так назывались первые обитатели страны, которая простирается у подошвы Иды; равным образом отдельные оконечности горы Иды, все посвященные Матери богов, называются ее пальцами, — dactyloi. Софокл (frg. 337) полагает, что дактили были первые пять мужчин, что они открыли железо и обработали его впервые, что они изобрели много других предметов, полезных для человека, что у этих пяти мужчин было пять сестер и что благодаря числу десяти они все названы были дактилями — пальцами. Разные лица говорят об этом различно, к сомнительному прибавляя новое сомнительное; причем приводятся различные названия и различное число дактилей; в числе которых называют какого-то Келмина, а также Дамнаменея, Геракла и Акмона. Одни считают их туземцами на Иде, другие — пришлыми, но все согласны в том, что они первые на Иде начали обрабатывать железо, все считают их фиглярами, служителями Матери богов и жившими в Фригии, в окрестностях Иды. Троаду называют Фригией потому, что когда Троя была разрушена, то страною овладели жившие в соседстве фригийцы. Куретов и корибантов считают потомками идейских дактилей, именно: будто первые сто мужчин, родившиеся на Крите, были названы идейскими дактилями, от них было девять потомков, куретов, каждый из этих последних произвел на свет по десяти детей, которые назывались идейскими дактилями.

Strab. VII frg. 50.

Многие, говоря, что на Самофракии почитались те же самые боги, что и у кабиров, но при этом не в состоянии определить, кто были кабиры, а также кирбанты, корибанты, куреты и идейские дактили.

Strab. X, 4, 16.

Он [критский законодатель] установил также упражнения в стрельбе, в военных танцах, которые впервые были изобретены куретом; впоследствии военный танец назван был по имени организатора его Пиррихою, так что и юношеским играм не были чужды упражнения, полезные для войны.

b) Diod. V, 65, Тахо-Годи.

Рассказывают, что после идейских дактилей появились на Крите девять куретов. Одни повествуют, что куреты являются порождением Земли. Другие, что они — потомки идейских дактилей. Населяют они лесистые горы и места с ущельями и вообще такие, которые имеют прикрытия и естественные убежища, ввиду того что они еще не изобрели постройки жилищ. Они отличаются тем, что умеют наставлять многому полезному. Они первые образовали стада овец и приручили других животных и научили пчеловодству. Подобным же образом они стали водителями общей взаимной дружбы и сожительства, а также единомыслия и некоторого благочиния. Они придумали мечи, шлемы и вооруженные танцы. Производя при помощи этого великий шум, они обманывают Кроноса. Говорят, что они гостеприимно приняли и воспитывали Зевса, когда его мать Рея передала его им тайком от отца Кроноса.

Орфические гимны о корибантах и куретах.

66. а) Hymn. Orph. XXXVIII, Недович (гимнический образ куретов).

Шумные медью куреты, имея оружье Ареса,
На небесах, на земле и на море, вы многообильны,
Зверорожденные духи, хранители светлые мира,
Вы обитаете на Самофраке, на почве священной,
От человеков, плывущих в морях, отражая опасность.
Первые вы для людей свои таинства установили;
Чуждые смерти куреты, имея оружье Ареса,
Движите вы Океан, море движите, также деревья.
Шествуя легкой стопой, оглашаете гулом вы почву,
Светлые блеском оружья. Все звери к земле припадают,
Слыша идущих; смятенье и крик достигают до неба,
Пыль, закружась от шагающих ног, поднимается к тучам,
Вместе же все зацветают цветы. Неподвластные смерти
Демоны, вы и кормильцы людей, и губители вместе.
Ведь неожиданно вы устремляетесь, гневные, к людям,
Жизнь нам губя и добро и сбивая с пути человеков,
И воздыхает великое море глубокой пучиной,
Высоковерхое древо низвержется на землю с корня,
И отголосок небесный шумит среди шелеста листьев.
О корибанты-куреты, владыки, прекрасные мощью!
На Самофраке вы правите, дети великого Зевса,
Вечные духи, питатели душ, туманные видом,
Вы на Олимпе слывете небесными и близнецами.
Легки дыханием, ясны и ласковы, нас сохраняя,
Вы покровители Ор, плодоносцы и в духе владыки.

b) Hymn. Orph. XXXIX, Недович (гимн корибанту).

Я призываю царя величайшего неистощимой
Почвы Кирбанта, богатого долей, Аресова сына,
Жуткого ночью курета, что держит ужасные страхи,
Друга видений, что бродит один, корибанта-владыку,
Светлого видом, с природой двойной многовидного бога,

Красного кровью убийства двоих его кровных собратьев,
Ты, что решеньем Деметры сменил себе чистое тело,
Взяв зверовидную форму покрытого мраком дракона, —
Внемли, блаженный, призывам и гнев от нас тяжкий отрини,
Души избавь от видений нечистых и страх наводящих.

c) Hymn. Orph. XXXI, Недович (гимн куретам).

Прыгая вооруженны, шаги прибивая, Куреты,
Пляшете вы как волчки, благозвездные, горные духи;
Лирой искусной сверх ритма, вы движетесь, легкие следом,
Вооруженные стражи, вожди с выдающейся славой,
С матерью вместе в горах вы бушуете, оргиофанты:
К благочестивым глаголам грядите милость явите
Пастырю, с радостью в духе, всегда расцветая роскошно.

Различные толкования куретов и корибантов в античной литературе.

67. a) Damasc. 278 (II p. 150, 22) (куреты — от Реи).

В четырнадцатых, мы спросим в отдельности и самостоятельно, почему первый отец [Фанет] и третий [Зевс] не производят чина куретов у эллинов, но одна только Рея рождает куретов, которых мы называем «неумолимыми». Вообще же почему координированы с нею трое, в то время как по богопреданному сказанию у нее — только один «неумолимый»?

b) Procl. In Crat. 396 b, p. 58, 1 (куреты Кронос и Зевс; куреты охраняют не Кроноса, который является их причиной, но Зевса).

Таково превосходство устроения этого бога Кроноса сравнительно с более слабыми и его чистое единение с умопостигаемым, что он не нуждается в охране куретов, так, как Рея, Зевс и Кора. Ибо все они через эманацию во вторичное нуждаются в крепкой охране куретов. А Кронос, прочно утвердившийся в себе и устранивший себя от всего вторичного, крепче охраны куретов и единовидно содержит в самом себе их причину. Именно это чистое и непорочное дает осуществление всем эманациям куретов.

c) Procl. In Tim. 28 c. (I p. 317, 11—19) (куреты — «страшная стража»).

Ибо как богослов ставит вокруг Зевса чин куретов, так и Платон (Prot. 321 d) говорит, что около него стоит «страшная стража», и как тот утверждает его [Зевса] на вершине Олимпа, так и этот предоставил ему акрополь, где он, навеки утвердившись, все устрояет через средние чины. Этим сказано, что он за демиург, и сказано, что божественный ум есть причина всего творения. При этом следует припомнить, что Орфеем и Платоном он воспевается, как демиург Зевс.

d) Procl. Theol. Plat. V, 3, p. 253, 36 (мыслительная природа куретов).

Однако Платон, следуя Орфею, неумолимую и непорочную триаду мыслительных богов определенно называет триадой куретов, как в «Законах» (VII, 796) говорит Афинский гость, восхваляя воинственные песни, игры и ритмическую пляску куретов. Ведь Орфей приставляет стражами к Зевсу трех куретов. И узаконение критян и все эллинское богословие относит к этому чину чистую, непорочную жизнь и деятельность. Не указывается ничто другое целомудренное, чистое и незапятнанное.

e) Procl. Theol. Plat. V, 35 init., p. 322, 23 (куреты Афины, относящиеся к чину ее мыслительной чистоты).

Итак, после такого неопределенного и общего учения о богах выставим открыто эллинское предание, сообщенное нам Платоном, и покажем, что он включительно до имен следовал эллинским богословам в мистическом созерцании трех царей и в изъяснении непорочных богов, не отступая от руководства указанных [богословов]. Ибо кто даже из мало знакомых с эллинской теософией, не знает, что в их неизреченных таинствах и сочинениях о богах особенно прославляется ими чин куретов, как представитель непорочной особенности, повелевающий богиней и возложивший на нее охрану мира? Итак, эти боги, говорят, охраняют царицу Рею и демиурга всего мира, проникая вплоть до виновников частичного рождения живых существ и демиургии, и охраняют Кору и Диониса, изымая их из вторичного, подобно тому как здесь охраняют рождения живых существ всей жизни и перводейственной монады всесовершенной демиургии. Поэтому этот чин куретов знали не только Орфей и предшествовавшие Платону богословы и, зная, почитали, но воспел его и Афинский гость в «Законах» (VII, 796 b); Ибо на Крите, говорят, воинственные игры куретов были первоначальными образцами всякого ритмического движения.

Первичные куреты, будучи богами умопостигаемой и спутниками тайной [монады], довольствуются происходящими оттуда признаками. А куреты во вторичных и третичных чинах зависят от умозрительной [мыслительной] монады Афины. . . Отсюда и куреты получили наименование, будучи представителями нетленной чистоты богов.

f) Procl. In Crat. 406 d, p. 112, 14 (то же).

Теперь Сократ воспевает охранительное [начало] под именем Паллады, а усовершительное под именем Афины. Ритмическую пляску выясняет он через движение, которое приписывает первичному чину куретов, а во вторичном смысле — другим богам. Ведь богиня [Афина], сообразно этой потенции, есть вождь куретов, как говорит Орфей.

g) Proc. In R. P. I p. 138, 12.

Ведь первичные куреты и другие посвящены чину Афины и, по преданию, опоясаны ветвью оливы, как говорит Орфей.

h) Procl. In Tim. 42 d, III, p. 310, 25,

. . . и потому, что с ними существует божественность куретов, озаряющая нетленность мышлением, а движением — стойкость, дающая всем им неумолимую силу, при посредстве которой они, владея собою, руководят всем универсальным.

i) Procl. Theol. Plat VI, 13, p. 382, 10 (корибанты).

Говорится, что куреты окружают демиурга универса и пляшут вокруг него, выявленные Реею. Итак, среди умозрительных богов, первый чин куретов получил существование. Аналогично тамошним куретам чин корибантов, предшествующий Коре и отовсюду ее охраняющий, как говорит богословие. Поэтому они и получили свое наименование.

j) Julian. Or. V., p. 168 b (триадическое деление).

Сопровождают его [Аттиса] данные Матерью корибанты, три начальных субстанции из сильнейших после богов родов.

k) Ps. — Jambl. Theol. ar. IX, 59.

И Орфей и Пифагор характерно называют эту эннеаду [девятку], куретической, потому что она тройным образом посвящена трем куретам, или Коре...

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. Недостаточность литературных данных. Бросим теперь общий взгляд на все сказанное. Только изредка мы пользовались археологическими данными. В подавляющем же большинстве случаев мы имели дело с показаниями обеих античных литератур и лишь путем исторического анализа реконструировали эти отдаленные и часто весьма загадочные образы критской мифологии. Нечего и говорить о том, что при любой точности метода реконструкции непосредственное использование письменности самого Крита дало бы гораздо более надежный, а главное, гораздо менее фрагментарный, более цельный результат.

Несомненно, на Крите был свой богатейший эпос, были свои песни и поэмы, в которых критские боги, демоны и герои, конечно, выступали в гораздо более ярком и цельном виде, чем это мы можем получить из данных последующей литературы. Однако тут перед нами та неизбежная ограниченность материала, с которой сталкивается всякий исследователь Крита; и в настоящее время здесь ничего нельзя поделать. Привлечение археологических данных в более широких размерах, чем это делали мы, конечно, во многом уточнило бы отдельные мифологические образы и сделало бы наше изложение более конкретным. Но если иметь в виду специально мифологию Зевса, то надеяться на особенно большие результаты археологического исследования совершенно не приходится, так как добытые археологическим путем изображения, лишенные письменных пояснений, всегда создают обширное поле для всякого рода неопределенности, для всякого рода догадок, гипотез и более или менее субъективных домыслов.

Поэтому предложенное выше исследование со всеми его греческими и латинскими текстами необходимым образом содержит в себе известную долю произвольности, фрагментарности и всякого рода неопределенности, избежать каковую можно было бы только при условии нашего непосредственного обладания в той или другой форме самим критским эпосом. Может быть, эта возможность еще и не потеряна; и, может быть, когда-нибудь наука и будет обладать этим эпосом, а не только строить о нем догадки по позднейшим данным.

2. Археологические данные. Гораздо больше мы можем получить не столько из анализа отдельных археологических данных, которые в большинстве случаев трудно связать именно с Зевсом, сколько из общей археологической периодизации Крита, устанавливаемой в настоящее время наукой.

Первый период Крита — это так называемый древнеминойский период, занимающий приблизительно промежуток времени между 3000 и 2100 гг. до н. э. Безусловное господство матриар-

хата в предыдущее тысячелетие начинает колебаться в этот период, хотя господство женщины все еще остается несомненным. Древнеминойский период на Крите заставляет нас признавать в качестве типического именно изображение женщины с воздетыми руками и раскрытой ладонью или сидящую женскую обнаженную фигуру со сложенными на груди руками.

Впервые в изображениях мужская фигура появляется на Крите только в так называемый среднеминойский период, т. е. в период 2100—1600 гг. до н. э. Историки указывают на укрепление отцовского рода в этот период, на объединение многих родов под водительством одного начальника-мужчины, на развитие массового скотоводства и на развитую торговлю Крита с другими странами, хотя здесь еще и остаются следы матриархата. Наиболее интересные мужские фигуры были найдены в святилище на вершине холма Петсофа над Палекастро. Фигуры эти обнаженные, с пояском вокруг торса, иногда с кинжалом, иногда в шапочке красного цвета (в то время как женские фигуры — белого цвета). Позы этих мужчин представляют собой подражание женщине — руки тоже сложены на груди (этим подчеркивались у женщины ее плодоносящие функции).

Встречаются здесь также мальчики и юноши с очень развитыми бедрами, а также с другими признаками двуполости, указывающими на рудименты матриархата. Число мужских фигур значительно увеличивается к концу среднеминойского периода, хотя в изобразительном искусстве положение мужчины еще недостаточно прочно. Так, на печатях из Кносса мы имеем женское божество, изображенное на холме, с одной рукой на поясе и с другой, властно воздетой и держащей копье; мужчина же здесь стоит внизу в ритуальной позе, защищая свои глаза как бы от нестерпимого света, исходящего от богини. Несомненно, уже в пределах среднеминойского периода изобразительные памятники дают нам и мужчину-вождя, иной раз даже окруженного дружиной, и мужчину-бога, правда, все еще подчиненного древнеминойской богине.

Необходимо добавить, что и вообще в бронзовый век (так характерный для среднеминойского периода на Крите и в других местах Европы) тоже начинают появляться изображения мужчин взамен абсолютного господства в прошлом женской фигуры.

Что касается, наконец, так называемого позднеминойского периода, 1600—1100 гг. до н. э., то здесь еще больше растет централизация Крита в Кноссе, а также растет власть вождя и военачальника, ведущего большие войны и одерживающего большие победы, находящегося, кроме того, в разнообразных политических и дипломатических, военных и торговых отношениях с другими странами. Можно ли ограничивать минойский Крит

только рамками общинно-родовой формации, включая ее разложение? Это вопрос очень сложный, который выходит за рамки настоящего исследования. Советская историческая наука предполагает на Крите уже наличие раннего рабовладения в позднеминойский период, а элементы его — даже гораздо раньше того. Однако изобразительное искусство даже в период рабовладения на Крите ставит женское божество выше мужского. Крит до последнего времени считал своим божеством Великую Мать, но не какое-нибудь мужское божество.

Эта общеархеологическая периодизация, хотя и она тоже не дает прямых и непосредственных выводов для мифологии Критского Зевса, тем не менее является для нее далеко не безразличной. Здесь возможны некоторые выводы как по существу, так и в отношении хронологии Критского Зевса.

Собственно говоря, с исторической точки зрения мы можем говорить только о наличии на Крите, как и во всем Эгейском мире и во всей Греции, трех основных периодов: матриархата, патриархата и рабовладения, но не об их точной датировке, не об их точной специфической (именно для Крита) характеристике. Особенно это касается вопроса о рабовладении, которое в столь раннюю эпоху могло быть, конечно, только крайне примитивным и имеющим мало общего с тем классическим рабовладением, которое развилось в Греции на тысячу лет позже. Классическое греческое рабовладение, предполагавшее большое развитие человеческого мышления, приводило мифологию не к расцвету, но к гибели и заменяло ее натурфилософией и наукой. Историки говорят лишь о редких очагах раннего рабовладения в Эгейском мире и об его дворцовом или храмовом характере. Выяснение подлинного существа этого раннего рабовладения — дело будущего, но, по-видимому, не столь далекого, так как уже расшифровка письменности на Крите, в Микенах, дает много нового для его характеристики (ср. критический обзор литературы у Я. А. Ленцмана (Расшифровка крито-микенских надписей. «Вопросы истории», 1955, № 9, стр. 181—187). Большое участие в расшифровке этих письмен приняли виднейшие советские ученые С. Я. Лурье и Я. А. Ленцман. О том, какая невообразимая путаница царит в науке по поводу общих вопросов истории II тысячелетия до н. э. в Греции, можно судить по той большой литературе и ее критической оценке, которую мы находим в прекрасной статье акад. А. И. Тюменева «К вопросу об этногенезе греческого народа» («Вестник древн. истории», 1953, № 4, стр. 19—20). Наконец, новейшую общую сводку истории Крита можно найти во «Всемирной истории», изд. Академии наук СССР, т. I, 1956, стр. 401—422, а также в изд. «Древняя Греция» Акад. Н. Инст. Ист., М., 1956 г.

3. Выводы. Что касается самого существа мифологии Критского Зевса, то ввиду указанного выше приоритета женщины в минойские периоды, по крайней мере с точки зрения изобразительного искусства, необходимо утверждать, что и вся мифология Зевса на Крите должна была носить тот или иной матриархальный характер. Крит поздне-минойского периода с установившимся рабовладельческим строем в мифологии еще переживает давно пройденные этапы своего социально-экономического развития в связи с большой консервативностью религии, мифологии и культа. Реконструкция Критского Зевса на основании позднейшей литературы, в которой память о матриархате почти целиком исчезла, в то же время не рисует его еще в тех типично героических чертах, которые оформились только впоследствии в материковой Греции.

Возьмем, например, тот же двойной топор, который так характерен для Крита. Взятый сам по себе, он, конечно, весьма мало говорит о матриархате, и мы без всяких оговорок поняли его как древнейший фетишистский символ Зевса. Но этот символ, как мы теперь знаем, относится к периоду матриархата или, самое большее, к началу его разложения. При таких условиях двойной топор едва ли толковался исключительно в мужском смысле. Либо он сам содержал в себе те или иные моменты женского божества, либо находился в окружении женской мифологии и так или иначе с ней соотносился. Такие фигуры, как Астерий, Талос или Минотавр, матриархальны уже потому, что являются фетишами космического или зооморфического типа.

Анализируя миф о Зевсе и Европе, мы выше указывали на то, что Европа уходит своими корнями очень глубоко в мифологию универсального женского божества. Однако те поздние источники, на основании которых конструируется мифология Зевса и Европы, рисуют Зевса уже как всемогущего властелина, а Европу — как самую обыкновенную финикийскую царевну. Установленный нами матриархальный приоритет в мифологии Крита должен внести в эту концепцию весьма существенную поправку. А именно, на самом Крите (по крайней мере, в его минойские периоды) Зевс никогда не был универсальным божеством, и потому миф о Зевсе и Европе является для нас только позднейшей и уже чисто греческой материковой рецепцией, которая, однажды войдя в литературу, получала к тому же идеологию и стиль в связи с развитием самой литературы вплоть до античного декаданса.

Точно так же и миф о рождении или воспитании Зевса получает несколько иное освещение в связи с преобладанием матриархальной мифологии на Крите. Становится вполне ясным то обстоятельство, что греки, у которых боги не рождались

и не умирали, относили их рождение к тем временам, когда мужское божество еще не достигло своего предельного обобщения и все еще мыслилось как подчиненное женскому божеству. Поэтому миф о божественном младенце Зевсе греки всегда и охотно относили именно к Криту.

Наконец, из общеархеологической периодизации можно делать и некоторые хронологические выводы для Критского Зевса. Именно, если изобразительное искусство дает нам мужские статуэтки только с бронзового века или среднеминойского периода, то, следовательно, этот последний, т. е. годы 2100—1600, является еще пока слишком ранним периодом для возникновения мифологии Зевса. Очевидно, только в позднеминойский период (вторая половина II тысячелетия до н. э.) можно говорить о возникновении и развитии мифологии Зевса; и, может быть, только под влиянием материковой Греции, под влиянием Микен и олимпийской мифологии на Крите впервые обозначились более или менее ясные черты верховного мужского божества (да и то здесь имеют место только домыслы и предположения).

Крит сыграл ту огромную мировую роль в истории мифологического развития, которая состояла в разрушении тысячелетней матриархальной мифологии и в постепенной замене ее мифологией патриархата и раннего рабовладения. Однако, создав эту мифологию, Крит был не в силах довести ее до полного развития. Это было блестяще осуществлено только самими греками и притом никак не раньше Микенской культуры, в период уже специально олимпийской мифологии. Прибавим к этому, что такая оценка мифологии Критского Зевса получена нами из сопоставления позднейших литературных данных с памятниками изобразительного искусства Крита. Делать, однако, окончательные выводы из одного только сопоставления позднейших литературных данных с археологией совершенно невозможно, поскольку изобразительное искусство и мифология вполне могут и не совпадать в своем развитии и даже находиться в известном взаимном противоречии.

ЧАСТЬ

II

АПОЛЛОН

МИФОЛОГИЯ АПОЛЛОНА

I. ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ.

Античный Аполлон является одной из самых трудных проблем классической филологии ввиду необычайного множества и разнообразия его функций, ввиду противоречивости и часто несовместимости этих функций и, наконец, ввиду трудно обозримого обилия дошедших до нас о нем текстов. Единственная возможность разобраться в этом безбрежном океане филологических, археологических, искусствоведческих и этнографических фактов заключается в переключении всего исследования на исторические рельсы и в применении марксистско-ленинской теории.

а) Исторический подход к античному Аполлону разрушает обычные представления о нем как о неподвижном образе, стоящем как бы вне времени и пространства. Так его представляет широкая публика и таким его изображают многие буржуазные ученые. Мы проследим тысячелетнее развитие мифа об Аполлоне, включая все грубые и все фетишистские и анимистические, все «плебейские» представления о нем и соответствующие им его изображения. Прекрасный Аполлон, этот красивейший юноша и талантливейший поэт, бог света и духовных озарений, уходит своими корнями в седую старину со всей ее дикостью, людоедством, со всей беспросветной темнотой первобытного общества.

В те периоды человеческой истории, когда человек был беспомощен перед природой, был подавлен ее непонятными силами, Аполлон мог быть только чудовищем или страшилищем. Но времена матриархата и дикого хтонизма проходили, наступила эпоха, когда страх человека перед природой стал ослабевать. Настала эпоха уже не только присвоения готового продукта, но и производящего хозяйства, активного вмешательства человека

в жизнь природы и общества, эпоха скотоводства, земледелия и ковки металла, эпоха патриархата. И вот мы находим здесь уже совсем другого Аполлона, приспособленного к нуждам нового общества и отражающего его новую ориентацию. А дальше наступает и век разложения всего общинно-родового строя, переход к рабовладельческой формации и в этой последней — переход от строгой и простой классики к утонченному, капризному и пестро-психологистическому эллинизму, за которым следовал уже закат всех античных богов вместе с гибелью породивших их общинно-родовой и рабовладельческой формаций. После всей работы, проделанной в мировой науке по античной мифологии, очень трудно найти какие-нибудь новые факты, до сих пор никому не известные. Однако дело не в слепых фактах, но в их освещении и понимании. Понимание же их с точки зрения марксистско-ленинской теории является очередным, еще не осуществленным на всем множестве относящегося сюда материала.

б) Сделаем несколько замечаний относительно истока мифологии Аполлона. За пределами советской науки этот вопрос понимается почти исключительно географически. Для нас же всякое географическое распространение той или иной мифологии, а также того или иного культа всегда определяется причинами историческими и ни в каком случае не может иметь самодовлеющего значения. Поскольку мы считаем основными этапами мифологического развития общинно-родовой и рабовладельческий, а в пределах общинно-родового периода различаем матриархат и патриархат, этим и будет определяться происхождение и распространение мифов об Аполлоне. Исходя из этих положений, необходимо, конечно, учитывать и то, что сделано в этой области мировой наукой. Некоторые соображения по этому вопросу находим в одном из последних изложений религии Аполлона, именно у М. П. Нильссона в его «Истории греческой религии» (Martin P. Nilsson, Gesch. d. griech. Relig. Münch., 1941, I, стр. 527—532).

Аполлон всеми и всегда считался наиболее греческим богом, наиболее типичной фигурой для всей античной мифологии. Это, конечно, так и есть. Однако, как было сказано выше, отсюда еще нельзя делать никаких выводов относительно прошлого аполлоновской мифологии. Едва ли сейчас может поддерживаться старое мнение К. О. Мюллера, нашедшее для себя всеобщее распространение, что Аполлон является исконно дорийским божеством, т. е. тем самым — исконно-греческим. Отдельные голоса о негреческом, и в частности малоазиатском, происхождении Аполлона раздавались в науке уже давно. Таковы работы: А. Шенборна «О сущности Аполлона и о распространении его

культа»[1], Ф. Велькера «Греческая мифология»[2], А. Буше-Леклерк «История божества в античности»[3]. Однако только после известной работы Виламовица об Аполлоне в журнале Hermes, 1903, XXXVIII, стр. 575 и сл. (ср. его же Der Glaube d. Hellen, 1931, I, 324 и сл.) стали всерьез говорить о малоазиатском происхождении Аполлона[4]. Виламовиц базируется на антагонизме между Аполлоном и греками у Гомера, что, действительно, бросается в глаза. Это соображение делает точку зрения Виламовица достаточно убедительной.

Концепция Виламовица далеко не была встречена всеми одобрительно. Среди противников Виламовица укажем О. Керна «Греческая религия»[5], Е. Зиттинга «О греческих культовых именах»[6], Е. Бете «Аполлон-Эллин»[7] и Дж. Скотта[8]. В защиту Виламовица высказался Нильссон. Однако он, с одной стороны, оспаривает выведение Аполлона из Ликии, а с другой стороны, указывает на его еще более отдаленные корни.

Аполлон у Гомера изображается всегдашним покровителем троянцев. Греки же если его и признают, то больше испытывают перед ним страх, и он для них deinos theos — «страшный бог». В этом эпитете deinos соединяется представление о величии и неимоверной силе с ужасом перед чуждым и неведомым демоном.

Важно отметить большую оригинальность и самого культа Аполлона в Греции. Культ этот распространился повсеместно, но специально Аполлоновских праздников было мало. Известны знаменитые празднества в Дельфах, на Делосе, Аполлона Птойского в Беотии, Аполлона Теоксения в Пеллене, Аполлона Паррасия в Аркадии, Аполлона с Артемидой в Сикионе. Аполлоновский культ часто появлялся на месте того или иного древнегреческого культа, оттесняя его, но заимствуя из него много существенных черт. Можно думать, что Аполлон пришел в Грецию именно со стороны и что он оттеснил многих старогреческих богов и героев, но не смог уничтожить их окончательно и создать такое же количество своих собственных праздников.

---

[1] A. Schönborn, Über das Wesen des Apollon u. d. Verbreitung seines Dienstes, 1854, стр. 25, 32, 37 и сл.

[2] F. G. Welcker, Griech. Götterlehre, 1857, I, особ. стр. 479 и сл.

[3] A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, 1880, III, стр. 1 и сл.

[4] Разбор этой работы см. А. Ф. Лосев, Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. (Ученые записки МГПИ имени Ленина, т. 72, 1953 г.)

[5] O. Kern, Rel. d. Griechen, 1926, 1, стр. 110.

[6] E. Sitting, De graecorum nominibus theophoris Diss. Halle 1911, стр. 31 и сл.

[7] E. Bethe, Apollon, der Hellene, Antidōron, Festschrift f. I. Wackernagel, 1924, стр. 14 и сл.

[8] I. A. Scott, Class. Journal, 1922, XVII, стр. 463 и сл.

Совсем другую картину в этом отношении представляет собой как раз Малая Азия, где культ Аполлона очень древен и где с давних пор были его знаменитые оракулы. На Делосе же и в Дельфах, как это усиленно подчеркивают соответствующие мифы, Аполлон всегда мыслился пришельцем со стороны. Также и экстатическая мантика (прорицания) оракулов Аполлона издавна процветала именно в Малой Азии. Аполлон принес с собой из Малой Азии почитание седьмого дня каждого месяца, в то время как обычное греческое празднование каждого месяца происходило в полнолуние. Но Передняя Азия, конечно, не была колыбелью этого седьмого дня. Нильссон указывает на то, что в Передней Азии это почитание седьмого дня могло развиться только благодаря влиянию Вавилона, где как раз издавна очень тщательно соблюдался лунно-солнечный календарь и где впервые были произведены точные наблюдения над движениями небесных тел. Происхождение этого седьмого дня из источников чисто греческих было бы необъяснимо. Этот седьмой день соединялся с ритуалом разного рода очищений и чародейств, которые, конечно, в мифологии и культе Аполлона играли роль гораздо раньше, чем то или иное мифологическое о них повествование. Даже пэан, знаменитая победная и хвалебная песнь в честь Аполлона, первоначально имела, по Нильссону, чисто магическое значение как песнь, сопровождавшая ритуал очищения и исцеления.

В поисках более достоверного места зарождения культа и мифа Аполлона, если миновать не вполне достоверные в этом смысле Ликию, Карию и пограничные с ними области, мы наталкиваемся на хеттитов, от которых дошел один текст. Б. Грозный и за ним Нильссон склонны находить в нем указание на отдаленный прототип греческого Аполлона (работа Грозного приводится у Нильссона на стр. 527). В этом тексте среди прочих богов упоминается Апулунас, и Грозный сопоставляет его с вавилонским словом abullu, что значит «ворота». Хеттский Апулунас в таком случае оказался бы богом ворот в качестве охранителя города или дома — нечто вроде греческого Аполлона Агиея — Уличного (Дорожного). С этим гармонируют фетишистские представления об Аполлоне в виде камня. Такова гипотеза, выводящая греческого Аполлона из хеттской мифологии, откуда он перешел и в Ассиро-Вавилонию.

Таким образом, в поисках географического приурочения возникновения культа Аполлона современная мифологическая наука с полной достоверностью относит это к Малой Азии. Что же касается отдельных местностей, то здесь можно спорить, причем на сегодняшний день приоритет как будто бы необходимо отдать хеттитам. Для нас важна не столько география, сколько

социальная история, т. е. общинно-родовая формация с ее матриархатом и патриархатом. Для матриархата характерен фетишизм и ранний, хтонический анимизм. Изучение античного Аполлона мы должны начать именно с периода этого грубого фетишизма, грубого анимизма и беспросветной магии. На этой почве возникало восприятие Аполлона как губительной, а следовательно, и как очищающей и целительной силы. Только в дальнейшем, и уже в самой Греции, этот образ чудовищного демона, губителя и исцелителя, облагородится и художественно оформится.

II. АРХАИКА.

1. Хтоническая основа (вещественная, растительная, животная). То, что обычно называется символами и атрибутами богов и героев, как мы еще много раз увидим, имеет значение не просто некоторого статического и случайного привеска к мифам о них, но является затвердением и кристаллизацией многовековой истории данных мифологических фигур и свидетельствует о длинном ряде разного рода исторических периодов и напластований. Это относится, конечно, и к Аполлону. Хтоническая (chthōn — «земля» в широком смысле слова) основа этого божества весьма отчетливо выступает, как только мы станем рассматривать его атрибуты и символы в их исторической перспективе.

а) То, что Аполлон когда-то был самым обыкновенным *неодушевленным фетишем,* об этом ясно свидетельствует не раз встречаемое представление о нем, как о колонне или конусе. Самый эпитет Аполлона — agyieys, по мнению античных схолиастов и лексикографов, означает не что иное, как «столбовой».

У схолиаста Аристофана (Vesp. 875) читаем: «Они имели обычай водружать перед дверями колонны, суживающиеся кверху, называемые обелисками, в честь Аполлона Эгиея» (ср. Schol. Thesm. 489, пояснение слова «Эгией» — «так называемый Аполлон четыреугольный»). Свида (v. Agyiai) сообщает: «Уличный (Agyieys) — есть колонна, которая заканчивается кверху острием. Эти колонны ставят перед дверями. Одни говорят, что они специфичны для Аполлона, другие же — для Диониса, а третьи — для того и другого». Также у Гесихия (v. Agyeys): «Agyeys — поставленный у двери алтарь в виде колонны» (ср. Soph. frg. 341, о такой колонне под тем же названием перед дверями).

Нильссон в приводимых им иллюстрациях (указ. соч., Taf. 34, I) дает снимок оригинально расставленных камней и каменных столбов перед одними из ворот Трои в раскопках американ-

ской экспедиции 1934 г.: перпендикулярно к стене — каменные удлиненные параллелепипеды и на их концах около стены — такие же столбы, но поставленные вертикально. Вероятно, эти камни охраняли ворота и были не чем иным, как самим Аполлоном. На монете из Амбракии (там же, Taf. 34, 4) изображается колонна на базисе, суживающаяся кверху, украшенная какими-то бусами и с двумя буквами по бокам колонны, A и N; по краям монеты изображены лавровые ветви, как бы окружающие колонну. Это, несомненно, Аполлон.

Павсаний тоже (I, 44, 2) сообщает, что в Мегарах был камень в виде небольшой пирамиды, который почитался за Аполлона Каринейского. Особенно известно почитание колонны в связи с Аполлоном в Дельфах. Во время одного празднества в Дидимах водружали два обелиска, именно в честь Гекаты и Аполлона, причем тут характерно уже само объединение Аполлона с одним из самых хтонических демонов всей античной мифологии. Павсаний в своем знаменитом описании одного из древнейших святилищ Аполлона, именно в Амиклах, говорит (III, 19, 2) о статуе этого Аполлона: «Если не считать того, что эта статуя имеет лицо, ступни ног и кисти рук, то все остальное подобно медной колонне». Здесь, следовательно, некоторый шаг вперед в сравнении с простой колонной. Мать Аполлона Лето также почиталась на Делосе в виде «бесформенного полена» (ниже стр. 397).

Эти Аполлоновские фетиши, как и вообще все фетиши первобытного времени, отнюдь не являются бездейственными вещами, которые ни с того ни с сего придуманы для их бескорыстного созерцания, подобно современным нам музейным экспонатам. Все эти фетиши ни в какой мере не являлись для первобытного человека музейным раритетом, но все они отражали собой ту производственную практику человека, которая в условиях всеобщего одушевления неминуемо превращалась в магическую практику. Все эти камни и столбы для тогдашнего сознания были истоком всякого рода полезных и вредных действий; то навлекая добро на человека, то навлекая на него зло. И должно было пройти несколько тысячелетий, прежде чем человек научился более или менее спокойно, более или менее созерцательно всматриваться в своих богов и демонов. Да и в эти века художественной практики древности магическое отношение к мифологическим символам окончательно никогда не исчезало. Это касается и дальнейших хтонических символов Аполлона.

б) Аполлон далее не мог не проходить также и растительной стадии. В этой области общеизвестна и в античности особенно популярна связь Аполлона с *лавром*. Очень часто и на все лады говорили в Греции о лавре в связи с Аполлоном. Аполлона называли: daphnios, daphnaios, daphnithōs (лавровый), daphnē-

phoros (лавроносный), daphnogētes (лавророжденный), daphnopōlēs (лавроприобретатель), daphnocomēs, daphnocomos (лавровласый). Говорили о рождении Аполлона под лавровым деревом. Обитал он тоже в храме из лаврового дерева. В Дельфах лавр тоже находился перед входом в его храм, и лавровыми ветвями украшалось здание храма. В Дельфах же победителям на состязаниях давались лавровые венки (Paus. VIII, 48, 2). О лавре на Делосе упоминает в своем гимне Аполлону Каллимах (II, 1). Имеется достаточно изображений Аполлона с лавром на голове. Наконец, был знаменит и миф о любви Аполлона к Дафне (daphnē — по-гречески «лавр»). С этим мифом мы еще встретимся в дальнейшем. Считалось, что лавровое дерево имеет очистительное свойство и является амулетом. О прорицаниях из лавра говорит Гомеровский гимн (II, 215). Это постоянное связывание Аполлона с лавром, конечно, есть самое определенное свидетельство о чисто фетишистском прошлом мифа об Аполлоне.

В многих античных текстах говорится о любви Аполлона к юноше Кипарису. В них образ Аполлона связывается с *кипарисовым деревом*. О магических действиях кипариса говорит Сервий в комментарии к «Энеиде» (III, 64) вместе с изложением мифа о дружбе Кипариса с Аполлоном. На значение кипариса для Аполлона указывает и Овидий (Met. X, 106). В Мессении была роща, богатая кипарисами со статуями Аполлона Карнейского, Коры и Гермеса Бараноносца (Paus. IV, 33, 4). Сам Аполлон носил также эпитет Дримаса — Дубового (Lycophr. 522). Одна из возлюбленных Аполлона, родившая ему сына Амфиса, зовется Дриопа Дубовидная, а сын Аполлона и Диады — Дриопс.

Рядом с именем Аполлона упоминается и *пальма*. Одиссей в известном месте у Гомера (Од. VI, 162 и сл.) сравнивает Навсикаю с пальмой, которую он видел у храма Аполлона на Делосе. В Гомеровском гимне (I, 117 и сл.) Лето рождает своих детей, ухватившись руками за пальму. О делосской пальме упоминает Каллимах (Hymn. II, 4). У Еврипида об этом говорит Креуса в «Ионе» (990 и сл.), хор в «Гекубе» (458 и сл.) и хор в «Ифигении в Тавриде» (1099). Лавр и пальма в мифе о рождении Аполлона и Артемиды — традиционный мотив. Овидий (Met. VI, 335) говорит в этом случае о соединении оливкового дерева и пальмы. О пальмах около храма Артемиды в Авлиде читаем у Павсания (IX, 19, 5). Из деревьев в мифологии и культе Аполлона имеет значение *маслина*, хотя это дерево связано преимущественно с образом Афины Паллады. В приведенном выше тексте Еврипида (Iphig. T. 1099) речь идет не только о пальме, но и о маслине. У Катулла (XXIV, 7 и сл.) читаем

Мать-Лето родила тебя
У маслины делосской.

Павсаний (VIII, 23, 4) дает интересное перечисление древних деревьев, среди которых — и делосская маслина: «...самой древней из них является ива, которая растет в храме Геры на Самосе, за ней идет додонский дуб, затем оливковое дерево на (Афинском) акрополе и оливковое дерево у делосцев». Говорится и о кизиловом дереве в связи с именем Аполлона. Наконец, мы встречаемся с мифом о любви Аполлона к *Гиацинту*, или Иакинфу; здесь перед нами хтоническое и фетишистское прошлое мифологии. Полибий (VIII, 30, 2) говорит о возжигании огня на одной могиле, в Таренте, которая именуется то Гиацинтовой, то Аполлоновой. Другими словами, была некоторая ступень мифа, когда Аполлон и Гиацинт представляли собой одно и то же. Почиталась смерть Гиацинта: его могила была чтимой в Спарте и Таренте. Имеются сведения об Артемиде Иакинтотрофос — Иакинфопитательнице, на Книде. Следовательно, почиталось и рождение Гиацинта. По общим законам мифологической абстракции фетишистское представление о цветке развилось до антропоморфного представления о боге или демоне Гиацинте, которому издавна в Спарте был посвящен праздник Иакинфии. Явившийся сюда позднее Аполлон оттеснил Гиацинта и низвел его до степени героя, а сам овладел его Иакинфиями, сохранившими прежнее название.

Этот архаический и хтонический Аполлон, несомненно, реализовал собой ту же идею вечного возвращения жизни и смерти, которая еще более хтонически была выражена в самом Гиацинте. Отсюда с Гиацинтом связываются человеческие жертвы, характерные для архаических представлений о круговороте жизни и смерти. Некоторым намеком на них является сообщение Аполлодора (III, 15, 8, 3—4) о принесении в жертву дочерей Гиацинта: Антеиды, Аглеиды, Литайи и Орфайи, во время голода и чумы в Афинах; (Hyg. Fab. 238, упоминает только одну Антеиду). Интересно, что приносимые в жертву дочери Эрехтея тоже в источниках именуются Иакинфидами; об этом читаем у историка Фанодема (FHG. I, p. 366, frg. 3), причем эти дочери Эрехтея почитались вместе с Дионисом, как об этом отчетливо говорит историк Филохор (там же, p. 389, frg. 31). Таким образом, от Гиацинта тянется некоторая нить к Дионису, что и понятно ввиду существенности для Диониса идеи трагической смены жизни и смерти.

Первый день праздника Иакинфий был траурным днем, а на второй и третий день из трех дней праздника распевались пеаны и было обильное угощение. Что имя Гиацинт негреческого происхождения, об этом свидетельствует суффикс этого имени. Что на Иакинфиях перед жертвой Аполлону приносилась жертва Гиацинту и что связь между Аполлоновскими Иакинфиями и

древним Гиацинтом — самая непосредственная, об этом читаем у Paus. III, 19, 3. Важность этой архаической фигуры для последующих времен следует из того, что месяц Иакинфий мы находим не только в Спарте, но и на Родосе, Косе, Фере, Книде, Крите и в других местах. В героическую эпоху Гиацинт — сын Амикла (основателя спартанского города Амиклы, где был его главный культ) и Диомеды, дочери Лапифа, или музы Клио и Пиера (последний — антропоморфизация знаменитой горы около Олимпа или реки в Ахайе). О любви к нему музыканта и певца Фамирида читаем у Аполлодора (1, 3, 3).

Наконец, в науке ставился вопрос и о том, какой именно цветок имели в виду греки, когда они говорили о гиацинте. Мы не будем заниматься исследованием этого вопроса, но заметим, что дошедшие до нас античные описания плохо вяжутся с нашим представлением о гиацинте. По-видимому, это было скорее то, что мы теперь называем ирисом.

В историческом отношении в мифологии Аполлона чрезвычайно важен мотив «*плюща*», указывающий на переплетение с мифологией и культом Диониса. У Эсхила (frg. 341) находим слова: «Плющевой Аполлон, Бакхий, прорицатель». У Еврипида (frg. 477) — восклицание: «О, Пеан Аполлон, прекраснолирный!» В магическом гимне (Orphica, p. 288), Аполлон называется Плющекудрый. Об этом объединении Аполлона с Дионисом свидетельствует Дельфийский оракул.

Тексты говорят также об Аполлоне и *тамариске*. У Никандра (Ther. 613 со схол.) читаем: «Аполлон Коропейский посредством тамариска установил гадания и священный обычай». Здесь имеется в виду мантическое значение тамариска в культе Аполлона из Коропы.

в) Из насекомых фигурирует в мифологии Аполлона и *саранча*. Он носит название Парнопий — истребитель саранчи. Павсаний (I, 24, 8) говорит о медной статуе Аполлона Парнопия на афинском акрополе (создание Фидия), прибавляя к этому свои рассуждения о том, каким путем вообще может уничтожиться саранча. Страбон (XIII, I, 64) сообщает о месяце Парнопии и соответствующих жертвах у азиатских эолийцев. Из птиц — представление об Аполлоне связано с *вороном*. По Каллимаху (Hymn. II, 65—68), Аполлон в виде ворона указывает, где нужно основать город. По Овидию (Met. V, 329), в том же виде Аполлон прячется от Тифона. Рассказывая о превращении богов в разных животных во время их борьбы с Тифоном, Ватиканские мифографы (I, 86, 35) тоже говорят о превращении Аполлона в ворона (хотя Гигин Astr. II, 28, говорит в данном случае о превращении Аполлона в журавля, а Антонин Либерал (28) — о превращении его в ястреба).

По схолиасту к Аристофану (Nub. 133), беотийцы однажды запрашивали Аполлона, где им поселиться, и получили от него ответ, что они поселятся там, где они увидят белого ворона. Этого ворона они и увидели в Фессалии у Пагасейского залива. Со слов Каллисфена Страбон (XVII, 1, 43) рассказывает, что однажды Александра Македонского, заблудившегося в пустыне, тоже спасли два ворона. У Павсания (IX, 38, 3) читаем, что ворона, согласно указанию пифии, дала знать орхоменцам, где находятся кости Гесиода, которые нужно было перенести в Орхомен для прекращения там моровой язвы. По Геродоту (IV, 15), пророк Аполлона Аристей, прибывший в Метапонт для учреждения культа Аполлона, сначала был вороном и в этом виде сопровождал Аполлона. Афина у Гомера (Од. XIII, 408) рекомендует Одиссею идти к Евмею, пасущему свиней около утеса Ворона у источника Аретузы. Следовательно, культ ворона был и на Итаке, хотя здесь и не указана связь его с Аполлоном. На Лесбосе был храм Аполлона с воронами. Относительно ворона Аполлона имеются разные аллегорические догадки у Ватиканских мифографов (III, 8, 14, p. 207 и сл. 1) со ссылками на Стация и Овидия.

Аполлон называется и «ястребоподобным» (Ил. XV, 237). В качестве вещей птицы ястреб с растерзываемой им голубкой пролетает справа от Телемаха (Од. XV, 525—528), причем он здесь прямо объявляется быстрым вестником Аполлона.

В виде *коршунов* Аполлон и Афина усаживаются на дубе для наблюдения за поединком Аякса и Гектора (Ил. VII, 58—60).

В Гомеровском гимне (XXI, 1 и сл.) в связи с Аполлоном говорится о *лебеде*.

> Феб! Воспевает и лебедь тебя под плескание крыльев,
> С водоворотов Пенейских взлетая на берег высокий.

О лебеде и Аполлоновом храме говорит Еврипид в «Ионе» (167—174); о пении лебедя, «любимца муз», см. «Ифигения в Тавриде» (1103—1105). О прекрасном пении лебедя на Делосе упоминает Каллимах (Hymn. II, 5; IV, 249):

> «В это время лебеди, голосистые певцы бога, покинувши меонийский [мидийский] Пактол[1], облетели Делос кругом семь раз. Эти самые певучие из птиц воспели роды [Лето]. На этом основании отрок натянул впоследствии столько же струн на лиру, сколько раз эти лебеди воспели муки его рождения. Они еще не воспели в восьмой раз, как родился Аполлон».

О пении гиперборойских лебедей читаем у Элиана. По схолиасту к Аполлонию Род. (II, 498), историки Ферекид и Ариет рассказывали, что Аполлон увез свою возлюбленную Кирену с Пелиона на золотой колеснице, запряженной лебедями.

[1] Пактол — река в Малой Азии, по преданию, золотоносная.

На одной картине у Филострата (Imag. 15) Аполлон обещает Иакинфу среди всех прочих своих благ «дать ему возможность на лебедях объехать те страны, где чтут Аполлона и милы ему самому».

Популярность мотива — Аполлон и лебеди — засвидетельствована гимном Алкея Аполлону; по Гимерию (Or. XIII, 7), «и Сафо (frg. 147, Bergk), и Пиндар (frg. 122) посылают его, украсивши песней и золотыми кудрями, на лебедях на Геликон в сопровождении Муз и Харит». Также и Аристофан (Av. 870) говорит о «пифийском лебеде». У Пиндара (Ol. X, 20) читаем: «Сражение с Кикном (cycnos — лебедь) обратило в бегство и сверхмощного Геракла».

В схолиях к этому месту говорится о том, что Кикн убивал всех проходящих через его место и из черепов хотел построить храм Аполлону. Геракл сначала бежал от него, но потом одержал победу над ним и убил его. По Антонину Либералу (12), Кикн — сын именно Аполлона и Тирии, дочери Амфинома. Здесь рассказывается, что Кикн, живший между Плевроном и Калидоном, страстный охотник, сын Аполлона и Тирии, бросился в озеро из-за неподчинения ему его любимца богатыря Филия. По воле Аполлона Кикн вместе со своей матерью делается озерной птицей, а озеро получает название Лебединого.

Наконец, когда миновали времена фетишизма, магизма и мантики, то лебедь стал пониматься как поэтический символ. По Корнуту (32), Аполлону посвящен лебедь потому, что это самая музыкальная и в то же время самая белая из птиц.

Менее характерны для мифов об Аполлоне петух, цапля, журавль и голубь.

Из морских животных в мифах фигурирует *дельфин*. Существовали даже прозвище Аполлона — Дельфиний и аттический праздник в честь Аполлона — Дельфинии, сведения о котором можно найти у Плутарха (Thes. 18). Культ Аполлона Дельфиния был в Кноссе на Крите, на Эгине, Фере, Хиосе, в Милете и был вообще распространен в ионийском мире. Страбон (IV, I, 4), рассказывая о святилище Аполлона Дельфиния и Артемиды Эфесской в Массилии, говорит, что святилище этого Аполлона «составляло общую святыню ионян». Дельфиний, возможно, был сначала самостоятельным демоном. На Эгине был месяц Дельфиний и праздник Дельфиний.

Ящерица, реже лягушка и жаба встречаются в мифологии Аполлона, несомненно, в связи с их хтоническим и мантическим значением. Образ Аполлона Савроктона, убийцы ящерицы, свидетельствует о той борьбе героизма с хтонизмом, которую мы находим в мифах об убиении Аполлоном Пифона, гигантов, циклопов и пр. Аполлон выступает как убийца дракона Пифона;

но ему же посвящены змеи в Эпире, например, где они считались порождением Пифона (Ael. De nat. an. XI, 2). Упоминается в мифах и черепаха, в которую Аполлон превратился, чтобы вступить в брак с Дриопой.

Любопытно фигурирование в мифологии Аполлона *мышей*. Эпитет Аполлона smintheys («мышиный») упоминается уже у Гомера в самом начале Илиады (I, 39).

Самое интересное, что бросается здесь в глаза, это типичное для хтонизма соединение целительных и губительных функций в одном образе (т. е. в конце концов жизни и смерти).

Мыши вредны для посевов. По схолиасту к Ил. I, 39, Аполлон напускает мышей на поле своего жреца, чтобы наказать этого последнего. Аполлон уничтожает мышей (как на это указывает в Apoll. Lex. Hom. p. 143, делая здесь Диониса спутником Аполлона). Но мыши мыслились также и полезными, так что, по Элиану (De nat. an. XII, 5), жители города Гамаксита в Троаде содержали мышей в храме Аполлона и кормили их на государственный счет. Смесь хтонической мантики мышей и их губительных функций мы находим в следующем рассказе Страбона (XIII, I, 48):

> «В этой Хрисе есть храм Аполлона Сминфея; и символ, именно мышь (mys), находится под ногой статуи. Это произведение Скопаса паросца. К этому месту приурочивают историю или сказку о мышах. Пришедшие сюда с Крита тевкры, о которых впервые сообщил Каллин, элегический поэт, имевший много последователей, — эти тевкры получили от оракула повеление там остановиться на жительство, где нападут на них сыны земли. Рассказывают, что это случилось в окрестностях Гамаксита, потому что огромное количество полевых мышей выползло там ночью и перегрызло всю кожу на оружии и сосудах. Там-то они остановились».

Аполлон мыслится либо очень близким к мышам, т. е. когда-то сам был мышью, либо противостоит им и воспринимается как их уничтожитель. Здесь обычное переплетение хтонических и героических мотивов, когда демон сначала сам хтоничен, а потом сам же уничтожает в себе эту хтоничность. Заметим также, что культ Аполлона Сминфея был вообще довольно распространен по берегам Малой Азии, в Центральной Греции и на Западе. Он известен в Троаде, на Лесбосе, Косе, Родосе. Месяц с таким названием известен на Родосе, Хиосе, в Магнезии, Антиохии. Надписи говорят о состязаниях, известных под тем же названием в северо-западной части Малой Азии (в Линде они связаны с Дионисом).

г) В связи с развитием производящего хозяйства, и особенно скотоводства, начинают высоко ценится и *баран* и *овца*. Это отражается и в мифологии. Именно, в разных местах Греции с бараном был увязан Гермес, в Лаконии же сначала Карн, а по-

том, в связи с распространением здесь Аполлона, и сам Аполлон получивший наименование Аполлона Карнейского. Карн — демон плодородия, имеющий отношение и к скоту и к земледелию (к жатве). Наименование Аполлон Карнейский ясно указывает на близость такого Аполлона к земледельческой и скотоводческой мифологии. То, что Карн был сначала фигурой, независимой от Аполлона, явствует из того факта, что его имя употреблялось отдельно, вне какой-либо связи с Аполлоном (хотя бы в надписях). То, что это общедорийский демон, видно из Фукидида (V, 54), который говорит о месяце Карнее, «праздничном для дорян», а также из Павсания (III, 13, 4), утверждающего что «почитание Аполлона Карнейского установлено у всех дорян» (ср. у него же, III, 26, 7). Самое слово carnos Гесихий поясняет: «скот, овца». Павсаний в приведенном только что месте дает много разных сведений об Аполлоне Карнейском, большей частью уже в его позднейшем виде. Оказывается, что в Акарнании был некий пророк Аполлона Карн (из Акарнании). Когда его убили доряне, то все дорийское войско постиг гнев Аполлона, а убийца Карна удалился в изгнание. С этого времени будто бы началось у дорян умилостивление Карна. Однако подобная интерпретация Карна явно отличается поздним характером и оперирует уже с антропоморфическими и героизированными демонами. Сам же Павсаний развивает в дальнейшем другую теорию.

Именно, Павсаний (III, 13, 4—5) пишет:

«Для лакедемонян не этот Аполлон Карнейский является «Домашним», а то божество, которое, когда его ахеяне занимали Спарту, было почитаемо в доме прорицателя Крия. У Праксиллы в ее поэмах есть указание, что Карней является сыном Европы и Зевса и что его воспитали Аполлон и Латона. Но о нем есть и другое сказание: для постройки деревянного коня эллины срубили росшие на горе Иде, около Трои, в священной роще Аполлона, кизиловые деревья [кранеи]; узнав, что бог гневается за это на них, они жертвами умилостивляют Аполлона и дают ему наименование Карнея, по названию этих деревьев, «карней», переставив эту букву «р», что, может быть, было особенностью их древнего языка».

В этом сообщении Павсания ценны следующие три мотива. По одному варианту, Карн живет в доме Крия (crios значит «баран»). По другому — он сын Зевса и Европы, причем известно, что Зевс сочетался с Европой в виде быка, и вообще этот миф весьма архаичен. Заметим, что и по Гесихию (v. Carneios), Карней называется «может быть по Карну, от Зевса и Европы». По третьему варианту, имя Карней происходит от тех кизилей, которые греки срубили под Троей. Из всех этих трех вариантов явствует одно, а именно, что Аполлон Карнейский воспринимался как образ, связанный с растительно-животной мифологией.

Очень ценны для мифа об Аполлоне Карнейском схолии к Феокриту (V, 83), где отчасти повторены вышеприведенные сведения, но с указанием на важные источники: «Праксилла (PLG. III, frg. 7, 4) утверждает, что Карней получил свое название от Карна, сына Зевса и Европы, который был возлюбленным Аполлона; Алкман же (там же, frg. 103) — от некоего троянца Карнея; Деметрий же (Demetr. Sceps. quae supers., frg. 2; Gaede. Diss. 1880, 18) — от cranai, что значит «совершать, приводить в исполнение», поскольку он утверждает, что Менелай, начавши поход в Трою, обещал оказать ему [Аполлону Карнейскому] почести, если тот это «совершит». Далее рассказывается, со ссылкой на историка Феопомпа, о пелопоннесце Карне, убитом гераклидами, за соглядатайство, о последовавшей затем чуме в Пелопоннесе и об ее прекращении после умилостивления Аполлона Карнейского. В третьем варианте в этих схолиях фигурирует и упоминаемый у Павсания Гиппот, убивший Карна. Наконец, имеется здесь указание и на кизиловое дерево.

Культ Аполлона Карнейского был распространен в различных местностях Пелопоннеса (Аргос, Лаконика, Мессения, Аркадия), в Фивах, в Линде на Родосе, на Крите и во многих других местах. В Аргосе жрица Аполлона прорицала под воздействием вкушения бараньей крови. (см. стр. 332).

В связи с Аполлоном и Артемидой упоминаются и *лани*. Еврипид (Alc. 583—586), рисуя благоденствие царя Адмета в период пребывания у него Аполлона, указывает, между прочим, и на то, что лани внимали музыке Аполлона. Страбон (XIV, 6, 3) приводит начало элегии некоего автора о прибытии ланей к Аполлону на Кипр: «Посвященные, Феб, тебе, мы, лани, пробегая по широким волнам во избежание стрел, прибыли сюда»; и далее: «Поразительное чудо для людей, что мы перенеслись по морям без путей под весенним зефиром».

В охотничий период рядом с именем Аполлона находим и упоминание о *собаках*. Свой трактат об охоте Ксенофонт так и начинает: «Охота и собака — изобретение богов, Аполлона и Артемиды». В том же трактате (VI, 13) говорится, что охотники перед охотой приносят жертву Аполлону. Охотничьи функции Аполлона хорошо знает Эсхил (frg. 200). Об этом же говорят и эпитеты Аполлона — Кинегет, Киней. В связи с пастушескими функциями Аполлона упоминаются и те животные, которых он пасет коровы (Ил. XXI, 448), кобылицы (II, 766), овцы, свинья и др.). Сомнительно, можно ли делать какие-нибудь выводы из лаконских монет с изображением Аполлона и козы или из памятников с изображением Аполлона и овцы. Гиперборейцы приносили в жертву Аполлону ослов.

Наконец, особенно важное значение в культе Аполлона имеет *волк*. Об этом читаем у Гесихия, и притом с характерно выраженным для первобытного мышления совмещением противоположностей. Именно под v. Lycoctonos — «волкоубийца» — у него стоит просто «Аполлон», т. е. «волкоубийца» прямо отождествляется здесь с «Аполлоном». С другой же стороны, тут же, строкой ниже, под v. Lycoctonoy theoy читаем: «волк посвящен Аполлону». Особенным почитанием волка отличались Дельфы, где имелось специальное медное изображение волка. Об этом существовала местная легенда, изложенная у Павсания (X, 14, 7)

«Некогда один вор похитил драгоценности из храма Аполлона и убежал с ними в лес, где был умерщвлен волком; этот же волк много раз подходил к городу и выл, вследствие чего служители дельфийского храма отправились вслед за волком в лес и нашли украденные драгоценности; в память этого и был сооружен медный волк».

Этот же и подобный рассказы находим также у Элиана (De Nat. an. XII, 40, X, 26). Может быть, о культе волка говорит и Schol. Apoll. Rhod. II, 123 (о том, что убивший волка должен его похоронить). Аристотель (Hist. anim. VI, 35) говорит, что «Лето пришла из страны гиперборейцев на Делос в образе волчицы, ввиду страха перед Герой»; здесь тот же мотив — Аполлона и волка.

О преследовании Аполлоном волков свидетельствует Софокл, у которого в «Электре» Талфибий, указывая на город Аргос, говорит Оресту (6): «Вот Ликейская площадь бога волкоубийцы». Схолиаст к этому месту и Гесихий во втором из только что приведенных мест прямо говорят здесь об Аполлоне. Об Аполлоне, преследующем волков, находим у Павсания (II, 9, 7):

«Некогда сикионяне очень страдали от нашествия волков на их стада, Аполлон велел накормить этих волков корой одного дерева в соединении с мясом; в память гибели волков от этой еды сикионяне и построили храм Аполлона Ликейского [в Сикионе]».

Таким образом, Аполлон является здесь убийцей волков, в то время как в Дельфах волк, наоборот, защитник его храма. У Павсания (II, 19, 3) рассказывается: «Самой большой достопримечательностью у аргосцев в городе является храм Аполлона Ликейского (хранителя от волков)». И далее следует у Павсания длинный рассказ, который сводится к тому, что во время прибытия Даная в Аргос и столкновения его с тамошним царем насланный Аполлоном волк загрыз быка, вожака стада. Это обстоятельство было истолковано народом в смысле указания на необходимость передачи власти Данаю. Наконец, в честь этого Данай построил здесь храм Аполлону Ликейскому.

В отношении фигурирования волка в мифологии Аполлона можно наметить такую последовательность. Аполлон прежде всего сам делается волком или в него превращается, например при бракосочетании с Киреной, во время избиения Тельхинов, или в этом виде приходит на защиту (как в тексте из «Семи» Эсхила). С одной стороны, Аполлон не враждебен волкам; об этом свидетельствует миф, рассказывающий, что после убиения Пифона волк первый принес лавр Аполлону. Но являясь пастушеским богом, Аполлон убивает волков, защищая стада.

В Афинах знаменитый Лицей тоже ведет к мифологии Аполлона-волка, потому что lyceios и означает не что иное, как «волчий». Павсаний (I, 19, 4) пишет: «Ликей получил свое название от Лика, сына Пандиона, но и в древние времена, как и при мне, он считался храмом Аполлона, и здесь бог искони назывался Ликейским». Также «Гимнасий» у афинян назывался Ликейским (Suid. v. laceion). О тамошних состязаниях читаем, например, у Ксенофонта (Hipp. III, 6). У Эсхила (Sept. 131) хор обращается к Аполлону Ликейскому за военной помощью. Наконец, есть указания и на многие другие города и острова, где почитался Аполлон Ликейский. Таковы Мегара, Сикион, Эпидавр, Делос, Лесбос, Парос и др.

Самое прозвище «Ликейский» имело множество разного рода толкований и в античности и в новое время. Приводить их всех здесь и обсуждать было бы нецелесообразно. Мы ограничимся только указанием на то, что этимологически ближе всего можно связывать этот эпитет с корнем lyc- (в славянском «волк» — wlc, тот же корень), т. е. с значением «волк». Не исключено также, что здесь следует видеть и название малоазиатской страны — «Ликия». Пиндар (Pyth. I, 39) величает Аполлона по его местам, указывая на Ликию, Делос и др. (ср. Eur. Rhes. 224), причем возможно, что и Ликия — производное либо от слова «волк», либо от слова «Ликейский» (имея в виду Аполлона). Народная этимология связывает этот эпитет с корнем, указывающим на «свет». Зооморфическое толкование астрономии и метеорологии — обычное явление в античных мифах. Вернее же всего, здесь перед нами типичное нерасчлененно-синтетическое мышление, которое еще не дошло до четкого разграничения метеорологических, зооморфических и родо-племенных фактов и явлений. К этим временам матриархата восходят и многие другие элементы мифологии Аполлона. В греческой литературе многочисленны упоминания об Аполлоне Ликейском: у Алкмана (frg.29,30D), Есхила (Agam. 1257, Suppl. 686), Софокла (O. C. 919, El. 655, 1379), Еврипида, Аристофана, Каллимаха. Встречаются и рационалистические объяснения эпитета Ликейский, вроде Клеанта у Макробия (Sat. I, 17, 36): «...подобно тому, как

волки похищают скот, так сам он похищает влагу своими лучами...»

В заключение скажем несколько слов об этимологии этого важнейшего эпитета Аполлона. Думать, что он просто указывает на страну Ликию (как это думал, например, Виламовиц), невозможно, так как «ликейский» было бы по-гречески не lyceios, но lycios. С другой стороны, можно с полной достоверностью утверждать, что оба значения эпитета «Ликейский» чрезвычайно рано перепутались в сознании народа, так что возникшая здесь народная этимология оказалась почти неустранимой. Отсюда — и разнообразие античных этимологий этого эпитета, перечисленных у Serv. Verg. Aen. IV, 377. Указание на Ликию, кроме приведенных выше текстов из Пиндара и Еврипида, содержится в Гомеровском (Ил. IV, 101, 119) lycēgēnes — «рожденный в Ликии».

Все эти античные этимологии расчленяют в рассматриваемом эпитете то, что едва ли расчленимо в нем для периода архаики и содержится в нем вполне слитно и нераздельно. Даже наиболее надежная этимология «волк» в данном случае не абсолютна: Нильссон замечает, что ни одно имя греческого божества не образовано от корня названия того или иного животного. Наиболее очевидное значение гомеровского lycēgenēs — «рожденный в Ликии» — Фарнелл понимает как «рожденный волчицей», что Нильссоном тоже отвергается. Ясно, что здесь также насильственно расчленяется то, что для стародавних времен неразличимо. Например (в приводимом ниже тексте. (стр. 359) из Антонина Либерала) Лето, родившая Аполлона и Артемиду в Ликии, дала такое название этой стране именно ради помогавших ей волков.

д) В заключение обзора этих зооморфических материалов по Аполлону необходимо остановиться еще на одном образе, который по своей структуре глубоко от них отличается, а именно, на образе *грифов*. Это животные с львиным телом, но с орлиным клювом и орлиными крыльями. Образ этот отнюдь не только греческий. Он имеется в Египте, в Персии, в Сирии, в Финикии, и вообще очень распространен по всему Востоку. Оформление этого образа существенно отличается от всех предыдущих. Здесь мы находим не какое-нибудь реальное животное, но определенно фантастическое. Это не создание того элементарного животного фетишизма, когда магически трактуется то или иное реальное животное, взятое в его естественном виде. Образ грифов относится к той поре демонологии, когда человеческое сознание уже достаточно оторвалось от непосредственной видимости и чувственности и когда оно уже может причудливым образом комбинировать. Уже по одному этому мифологические представления

о грифах являются более поздними. Это более поздний хтонизм и более поздний матриархат. К Аполлону эти грифы имеют то отношение, что они, по Геродоту (III, 116, IV, 13, 27), живут на севере рядом с гиперборейцами, т. е. с народом, посвященном Аполлону; они — хранители золота, вырастающего из самой земли. У Порфирия (III, 18, 16) гриф вместе с колесницей прямо объявлен одним из атрибутов Аполлона. К этому можно прибавить, что на одном мраморном рельефе в Константинополе имеется изображение колесницы (вероятно, солнечной, т. е. аполлоновской) с четырьмя конями, причем у одного из коней — повернутая к возничему голова грифа. Сообщение о борьбе аримаспов и грифов из-за золота и о львино-орлином виде грифов читаем также и у Павсания (I, 24, 6).

е) Подведем итог всем приведенным выше материалам о хтонической основе мифологии Аполлона. Аполлон — это суживающаяся кверху колонна и обелиск; гиацинт, плющ и тамариск; лавр, кипарис, дуб и пальма; саранча, ворон, ястреб, коршун и лебедь; дельфин; ящерица, лягушка, жаба и змея; мышь; баран, овца, лань, собака, волк и гриф. Такова глубочайшая связь Аполлона с физикальным, растительным и животным миром, а значит, и хтоническая основа этого божества, которое обычно считают несовместимым ни с каким хтонизмом.

В дальнейшем, принимая уже человеческий образ, Аполлон тоже далеко не сразу приобретает свой так широко известный античный классический вид. Прежде всего его классические лук и стрела должны быть отнесены еще к охотничьему периоду человеческой истории, к матриархату; да и в классический период эти лук и стрелы часто играли у Аполлона вполне стихийную и архаическую роль. Не приходится удивляться также и тому, что друг Анаксагора Метродор Лампсакский (48,4. D) назвал Аполлона «желчью». Как бы аллегорически ни рассуждал тут этот Метродор, здесь мы имеем несомненный отзвук каких-то потерянных теперь для нас фетишистских представлений об Аполлоне. И это было при Анаксагоре. Но если желчь указывает на фетишистское прошлое Аполлона, то фрагмент одного историка свидетельствует о хтоническом анимизме Аполлона, а именно о рудиментах его былого страшилищного вида (FHG II, p. 627, frg. 11): «Никакой Аполлон не является истиннее того, которого лакедемоняне соорудили с четырьмя руками и четырьмя ушами, поскольку он явился таковым для тех, кто сражался при Амиклах, как говорит Сосибий». О четырехрукой статуе Аполлона читаем даже еще у Либания (Orat. XI, 204; ниже, стр. 510). Таким образом, даже после того как Аполлон стал восприниматься в человеческом образе, мифологическое представление еще долго наделяло его разного рода нечеловеческими придат-

ками. У элейцев он даже «Прожорливый» (FHG III, p. 135, frg. 70) и «с открытым ртом» (frg. 71). Ср. сообщение (р. 138) о том, что ахарнские «паразиты приносили жертву Аполлону» (причем приводящий эту цитату из Полемона Атеней полагает, что слово «парасит» раньше не имело дурного смысла, а употреблялось, когда шла речь о жрецах, потреблявших жертву).

Анализируя мифы о происхождении Аполлона, мы убеждаемся, что своими родителями он имел вполне демонические существа, тоже восходящие к эпохе палеолита, или, самое позднее, к эпохе неолита. Его родителями были и полуперепел Зевс (в виде перепела Зевс вступил в брак с Лето), и полуконь Силен, и полукозел Корибант, и полубаран Аммон, и полуогонь Гефест. Да и Лето, как сообщает Аристотель (Hist. anim. VII, 58a, 17), из-за страха перед Герой бежала родить из страны гиперборейцев на Делос в виде волчицы.

Однако даже и без всякого зооморфизма Лето, эта классическая мать Аполлона, родившая его от Зевса, еще надолго сохраняла в себе черты эпохи матриархата, несмотря на все переосмысление ее. Это явствует из того, что в массе источников Аполлон именуется не по Зевсу, как своему отцу, но именно по своей матери Лето. Так, в Ил. XVI, 840, а также в Гомеровских гимнах (I, 135) и в других местах он называется «сын Лето». В Ил. I, 36, где говорится об обращении Хриса к Аполлону, объявляется без упоминания об отце, что «его [Аполлона] родила прекраснокудрая Лето»; то же и в XIX, 413. Точно так же говорится и в Гомеровских гимнах (Hymn. Hom. I, 178; II, 5, III, 176, 189, 416): Аполлон — сын «многославной Лето» (опять без упоминания отца).

Еще более показательно для мифологии матриархата своеобразное отчество Аполлона тоже по матери — Летоид. Имя Летоид — много раз встречается у Пиндара. Таковы тексты: Hymn. Hom. III, 253; Hesiod. Scut. 479; у Павсания (I, 44, 10) вместо «Аполлон» он назван просто «Латонов». На то, что это не случайность, указывает множество местностей в Греции, почитавших совместно именно Лето и Аполлона. Таковы Делос, Дельфы, Лесбос, Милет, Галикарнас, Мегара, Мантинея, Олимпия и др. Какое-то близкое отношение Аполлон имеет даже к амазонкам, которые являются одним из самых выразительных символов матриархата вообще. По крайней мере, Павсаний (III, 25, 3) сообщает о том, что амазонки во время своего похода в Лаконику поставили там статую Артемиде Астратее и Аполлону Амазонскому. Этот матриархальный рудимент в мифологии Аполлона тем более интересен, что сам Аполлон, как мы увидим ниже, является представителем и символом как раз патриархата, а не матриархата, так что тут можно вполне осязательно видеть

столкновение двух различных социальных формаций. Любопытно, что некоторые женские черты можно отметить даже во внешнем облике классического Аполлона, подобно тому как мужские черты находим в образе Артемиды. В позднейшем в бурлескной передаче мы находим это в сообщениях Гигина (Fab. 9) о том, что Ниоба, гордясь перед Лето, говорила, что Артемида подпоясывается наподобие мужчины, Аполлон же спускает сверху одежду и имеет длинные волосы наподобие женщины. Под этим бурлеском, несомненно, кроется та старина, когда женщине, стоящей во главе рода, старался подражать мужчина. Ценнейший материал для характеристики переходного периода в представлениях об Аполлоне находится у Диодора (V, 55). Диодор говорит о тельхинах, демонических и волшебных существах, детях Талассы-Моря. Характерно уже то, что тут не указывается их отец, а только мать. Они живут на Родосе и магически влияют на погоду. По Стефану Виз. (v. Telchis), имя тельхинов было приурочено к целому ряду местностей и городов. Так, был одноименный город у эфиопов в Ливии; Тельхинием назывался Сикион, критяне тоже назывались тельхинами. Отсюда можно заключить, что здесь перед нами то типичное явление в мифологии, когда племенной тотем, город и антропоморфный демон сливаются в мифологическом восприятии в одно существо. Диодор рассказывает что тельхины — первые кузнецы и ковачи, изготовившие Посейдону его трезубец (Каллимах, гимн IV, 31), но они же и первые литейщики, которые создали на Родосе первые статуи богов, поэтому на Родосе в Линде и почитался Аполлон Тельхиний (FHG, III, p. 175). Когда на Родосе появился Гелиос, то Тельхины оттуда бежали. У Сервия же (Acn. IV 377) говорится о том, что Аполлон перебил тельхинов. Возможно, что в основе этих сказаний уже лежит отождествление Гелиоса и Аполлона. Тельхины были также и на Кипре и на Крите. В них мы должны видеть подлинную границу между магией и техникой, хтонизмом и героизмом, отражающую первые восторги человечества, начинающего осваивать металлы. Тельхины — настоящие хтонические демоны, чудодеи и маги, порождение если не самой Земли, то, во всяком случае, Моря; они злые и губительные существа. Однако они в то же время уже ремесленники и металлурги, уже художники и скульпторы. Точно так же и Аполлон, во-первых, стоит настолько близко к ним, что имеет на Родосе даже наименование Тельхиния, и тельхины основывают его святилище в Ликии; а во-вторых, он как светлый бог разгоняет и уничтожает этих мелких и темных демонов и не нуждается в их слишком хтоническом художестве. Об их «дурном глазе», за который они были наказаны Зевсом, читаем у Овидия (Met. VII, 365—367, Шерв).

Фебом любимый Родос и народ иализских тельхинов,
Глаз которых все портил кругом, на что ни посмотрит,
Возненавидел и скрыл под братнины воды Юпитер.

Здесь карателем тельхинов является не Аполлон, но Зевс. По Диодору же, тельхины настолько злы и неуживчивы, что с ними не ладит даже Посейдон, который, женившись на тельхинке Галии и имея от нее детей, сбросил этих последних в Тартар за те мерзости, которые они творили, после того как Афродита, оскорбленная их негостеприимством, навела на них бешенство. О них же Диодор говорит еще и то, что, чувствуя приближение потопа, они бежали с Родоса и некоторые из них погибли. Между прочим, сам Родос был назван по Роде, дочери Посейдона и Галии (были и другие толкования). По Страбону (I, 3, 19), критские куреты были из числа девяти родосских тельхинов; куреты же — это очень яркий хтонический демонизм (ср. также у Страбона, X, 37). Очень важную характеристику Тельхинов как демонов, стоявших на грани между хтонической магией и героической техникой, дает тот же Страбон (XIV, 3, 7):

«Родос называли первоначально Офиуссой и Стадией, а впоследствии Тельхинидой, по имени живших на острове тельхинов. Однако считают их завистниками и колдунами, которые окропляли воду Стикса серою и затем вредили ею животным и растениям, другие, напротив, утверждают, что они сами, как искусные художники, были предметом зависти других, врагов искусства, и благодаря этим последним приобрели столь дурную репутацию. С Крита они сначала перешли на Кипр и затем на Родос. Они первые начали обрабатывать железо и медь и даже будто бы самому Кроносу делали серп».

Евстафий (Ил. р. 771, 63) говорит об оборотничестве тельхинов, об их превращении «то в демонов, то в людей, то в рыб, то в змей»; их представляли также без рук и без ног или с перепонками между пальцев. По Евстафию же (р. 771, 59), бешеные собаки Актеона превратились в тельхинов. Здесь перед нами Аполлон то сам — тельхиний, то убивает этих тельхинов. Таким образом, даже перейдя на ступень антропоморфизма, Аполлон отнюдь не сразу стал восприниматься героически и в пластических очертаниях и во многом все еще продолжал восходить к древним стихийным и хтоническим формам мифологии.

2. Более поздняя хтоническая ступень. О хтонических функциях. Однако хтонизм не есть только определенного рода предметность (стихийно-материальная), но тут мыслятся и определенные функции. Отчасти эти последние видны уже и на тех предметах материального мира, о которых говорилось выше. В мифах об Аполлоне мы находим типичное для греческой мифологии переплетение магических и всякого рода технических функций. Переплетение это здесь еще более запутанное и замысловатое. Там, где имеется в виду только магическая функция, мы вправе

говорить о рудименте периода раннего и среднего матриархата. Но там, где заметны более или менее дифференцированные функции — вегетативные, скотоводческие и пастушеские или земледельческие, — там уже необходимо говорить об эпохе производящего, а не только собирательско-охотничьего хозяйства.

а) Об Аполлоне-пастухе читаем и у Гомера (Ил., II, 763—767; XXI, 448—449). В Гомеровском гимне (III, 71 и сл.) новорожденный Гермес угоняет целое стадо коров, принадлежащих не кому-нибудь, но именно Аполлону. Простейший рассказ об этом находим у Аполлодора (III, 10, 2).

Известно, что, в наказание выполняя работу пастуха у одного из фессалийских царей Адмета, Аполлон содействовал размножению стад этого царя. «Прибывши в Феру к Адмету, сыну Ферета, он стал служить ему тем, что пас его стада и заставил всех его коров производить двойни» (Apollod. III, 10, 4). Это пребывание Аполлона у Адмета подробно изображает также и Каллимах (Hymn. II, 47—54). Имеются следующие эпитеты Аполлона, свидетельствующие о нем как о боге стад и указанные у Макробия (Sat. I, 17, 45): «Храмы Аполлона, поскольку они относятся к нему как к пастуху овец, суть у камиренцев [храмы] — Эпимелия Стадного, у наксосцев — Поймния Пастушеского; также этот бог почитается и в качестве Арнокома Агниекудрого». Пиндар (Pyth. IX, 64,) называет его «спутником стад» (а в следующем стихе еще и Номием — от nomē — «пастбище», «пасение»). У Павсания (VII, 20, 3—5) мы читаем об изображении Аполлона в ахайских Патрах нагим, наступающим ногой на череп быка. Сам Павсаний утверждает, что здесь мы имеем свидетельство о покровительстве Аполлона быкам, о чем, по его мнению, свидетельствует также Алкей в гимне Гермесу и Гомер (Ил. XXI, 446 и сл.) в рассказе Посейдона об Аполлоне как о пастухе быков под Троей.

Аполлоний Родосский (IV, 1218) говорит об алтарях мойр и нимф в храме Номия (Аполлона Пастушеского), воздвигнутых Медеей; Феокрит же (XXV, 21) — о роще Номия, «совершеннейшего бога», с платанами и зеленой маслиной. Как Номий фигурирует он наряду с эпитетом «Славнолукий» и у Нонна (Dion. I, 330). По Сервию (Georg. I, 14), Аполлона, от которого Кирена рождает Аристея, «Гесиод (frg. 129) называет пастушеским». Этот Аполлон-Номий имел даже свой специальный культ в разных местах (Патры, Коркира). Заметим также, что самое имя Номий тоже, конечно, имело свою длинную историю; тут не только переплеталось греческое слово, обозначающее скотоводческую практику, со словом «закон», но присоединилось и такое, например, позднее понимание, которое зафиксировано у Ватиканских

мифографов (III, 8, р. 210): «Это слово могло получить свое значение также и от nomos — «гармония», «настройка струн» (a lege chordarum)». Такое толкование данный памятник буквально берет из Сервия (Georg. III, 2).

Из указанных выше функций Аполлона особенно надо подчеркнуть его отношение к охоте. Обычно связь Аполлона с охотой почти игнорируется, а связь с охотой его сестры Артемиды подчеркивается. Это делается без всякой исторической мотивировки. На самом же деле связь обоих этих божеств с охотой — очень глубокая и органическая и уходит в те отдаленные времена первобытной архаики, когда охота была действительно главным средством человеческого существования. Если игнорировать это обстоятельство, то непонятной явится фигура Артемиды. Артемида — богиня охоты. Если в классическое время была специальная богиня охоты, когда это занятие уже перестало быть ведущим в деятельности человека, то, значит, здесь перед нами не что иное, как преображенный рудимент очень отдаленной эпохи охотничьего хозяйства. На Аполлоне это видно слабее. Но и у него знаменитые лук и стрелы тоже есть не что иное, как рудимент охотничьей архаики, конечно, в дальнейшем преобразованный и переосмысленный, получивший героическую направленность и постепенно превращавшийся в украшение и внешний атрибут.

У Эсхила (frg. 200) Геракл говорит перед освобождением Прометея: «Аполлон — охотник, пусть он направит справедливое оружие». Да и стрелы свои, по Аполлодору (II, 4, 11), Геракл получил от Аполлона. У Софокла (О. С. 1091) в обращении к Аполлону хор называет его тоже «охотником». Тот же эпитет Аполлона находим у поэта александрийской школы Герода (III, 34). Павсаний (I, 41, 4) пишет, что Алкофоон, сын Пелопса, «назвал Артемиду помощницей в охоте и Аполлона — охотником».

Конечно, охоту в данном случае надо понимать первобытно-мифологически, т. е. в единстве с ее противоположностью, поскольку жизнь и смерть являются для первобытного сознания единым и нераздельным процессом. Стрела Аполлона — прежде всего поражающее орудие, в котором жаркий солнечный луч, может быть, играет не последнюю роль. С другой стороны, стрела Аполлона, есть также и нечто животворящее, подобно тем же лучам солнца. Как мы увидим ниже (стр. 410), после убийства киклопов Аполлон прячет свою стрелу в стране своих любимцев гиперборейцев, а потом даже помещает ее на небе. А его пророк Абарис (стр. 417) с этой стрелой обходит всю землю во время голода и эпидемии и водворяет при ее помощи мир и порядок среди людей.

б) К числу магических функций, связанных с фетишистским мировоззрением и тоже построенных на принципе единства противоположностей, относится посвящение волос Аполлону, о чем мы читаем у Плутарха (Thes. 5). По Плутарху, Тезей в момент совершеннолетия остриг свои волосы спереди и посвятил их Аполлону Дельфийскому. Этот мотив, конечно, восходит к тому периоду фетишизма, когда душа мыслилась еще неотделенной от тела и даже от отдельных его органов, частей или функций. Принесение волос Аполлону означало посвящение своей жизни этому божеству, чтобы эту жизнь сохранить и усовершенствовать. Этот фетишистский мотив переплетается здесь, подобно приведенным выше, и с чисто героическим. О посвящении волос молодого человека Аполлону мы читаем даже еще у Марциала (I, 31).

Аполлон, которому в классическое время не приписывались воспитательные функции, в архаические времена обладал ими в полной мере. Но и в классическую пору это осталось весьма заметным рудиментом. У Гомера (Од. XIX, 86) Телемаху дано вырасти «по воле Аполлона». У Гесиода (Theog. 347) «вместе с царем Аполлоном и с Реками мальчиков юных пестуют девы»; Каллимах (Hymn. II, 12—15) выставляет требование для отроков приветствовать Аполлона лирой, если они хотят дожить до брака или до старости. У Феокрита (XVIII, 50) читаем: «Лето пускай вам дарует растящая [та, которая выращивает] юношей, Лето, счастие в детях». В этой же роли выступает Лето и у Антонина Либерала (17). Здесь Лето придаются те же функции, что и Аполлону.

Аполлон укрепляет силы не только детей. Достаточно привести следующий выразительный текст из Павсания (X, 32, 6) об одной пещере и статуе Аполлона у магнесийцев.

«Тут есть одна очень древняя статуя Аполлона, которая придает людям силу на всякое дело: находясь под покровительством этого бога, люди могут прыгать с покрытых острыми камнями отвесных и высоких скал и, вырвав с корнем очень большое дерево, идти с этой ношей по очень узким тропинкам».

в) Для уяснения себе всей хтонической сущности Аполлона необходимо подойти к этому еще с двух сторон, которые еще в более яркой и выразительной форме демонстрируют характерное для первобытного мышления взаимопроникновение категорий жизни и смерти.

Прежде всего Аполлона часто представляли и как бога-целителя, бога-врачевателя и как бога-губителя, даже как бога смерти. Это совмещение жизни и смерти особенно характерно для мифологии матриархата; и его остатки ясно ощущаются в дошедших до нас материалах. Аполлон — Алексикакос, Отвратитель зла, Апотропей — Отвратитель; Простат — Предста-

тель, или Заступник; Иатромант — Врачегадатель, врач; Акесий — Целитель, (Пеан или Пеон) — разрешитель болезней и отец Асклепия, бога врачевства. Об Аполлоне Алексикакосе Павсаний (I, 3, 4) пишет: «Говорят, что такое название присвоено богу за то, что благодаря прорицанию из Дельф он прекратил подобную чуме болезнь, губившую у афинян город во время Пелопоннесской войны». Подобное же рассказывает Павсаний (VIII, 41, 8) об Аполлоне Эпикурии — Попечителе. В схолиях к Аристофану (Pax. 422) говорится о почитании Аполлона и Геракла как Алексикакосов. Апотропеем Аполлон не раз называется у Аристофана (Wesp. 161, Av. 61. Plut. 359, 854), Апотропом — у Еврипида (Her. 821). Аполлон Простат — у Софокла (Trach. 208), Простатерий — у него же (El. 637). О Простатерии Гесихий сообщает: «Называют так Аполлона постольку, поскольку его выставляют перед дверями» (то же у Фотия). Из надписей известен некий Малеат в качестве героя или демона-целителя. Но вот оказывается, что был образ и Аполлона Малеата — в Эпидавре (Paus. II, 27, 7) и Спарте (III, 12, 8). В гимне Исилла Эпидаврского говорится, что в адитон [доступную только жрецам часть храма] Асклепия в Трикке можно войти только после принесения жертвы Аполлону Малеату (27—31 D.).

На врачевательные функции Аполлона находим определенные указания у Гомера. Аполлон исцеляет Главка (Ил. XVI, 508—531), приводит в порядок тело Сарпедона (XVI, 656—683), сохраняет тело Гектора (XXIV, 15—27). Его мать Лето и сестра Артемида возвращают силу и красоту раненому Энею, которого Аполлон доставляет с поля сражения в свой Пергамский храм (V, 445—448). «Врачом» называют Аполлона Аристофан (Av. 584, Plut. 11.) и Ликофрон (1207, 1377). С этим прозвищем Аполлон особенно известен в Понтийских колониях: Ольвия, Пантикапея, Фанагория, Танаис, Аполлония, а также и в Магнесии на Меандре (эпиграфические и нумизматические материалы). Аполлон Акесий — (Целитель) имел свой храм в Элиде, по Павсанию (VI, 24, 6), а у Еврипида (Andr. 880) он — Акестор (Целитель, врач).

Наиболее же частое прозвище Аполлона как целителя — это Пеан, или Пееон, или Пеон, или Пеоний. У Гомера врач Пеон еще отличен от Аполлона и, следовательно, восходит (Ил. V, 401, 899 и сл., Од. IV, 232) к другим источникам. Кое-где Пеан вообще упоминается без всякого намека на Аполлона. Но в трагедии Пеон и Аполлон часто отождествляются (например, у Софокла (O. R. 154) или Еврипида (Alc. 92, 220). От этого названия надо отличать «пеан» — победную песню Аполлону. Так, в Илиаде (XXII, 391) Ахилл предлагает воспеть благодарственный пеан после победы над Гектором; у Эсхила (Pers. 392)

Ксеркс говорит о пеане в этом же смысле (то же у Фукидида, Ксенофонта и др.). Несколько отличен от этого тот пеан, который поют ахейские отроки после чумы в Илиаде (I, 473). А в Гомеровском гимне (II, 339) пеан, воспеваемый критянами Аполлону, выражает только одно их ликование и торжество.

Впоследствии название Пеан стало применяться к самому Аполлону. Были и храмы, посвященные Аполлону-Пеану. Например, об алтаре Аполлону-Пеону в Оропе говорит Павсаний (I, 34, 2).

Имя Пеон-Пеан употреблялось то как имя собственное, то как нарицательное. Этимология этих слов неизвестна. Это вполне типично для древней хтонической мифологии вообще. Типично и расширение представления о Пеане до восприятия его как начала, противодействующего вообще всякому злу (у Эсхила, Agam. 146 и сл. хор призывает Иэиоса-Пеана в связи с жертвоприношением Ифигении; такой же широкий смысл вносит в этот термин Ксенофонт).

Равным образом необходимо считать вполне естественным для древнего синтетизма то обстоятельство, что Пеан кое-где оказывается прозвищем не только Аполлона, но и других богов, не исключая Зевса, Афины Паллады, Диониса, Пана, Асклепия и даже некоторых героев.

У Овидия (Met. I 521 и сл.) Аполлон говорит о себе:

Я врачеванье открыл; целителем я именуюсь
В мире, и всех на земле мне трав покорствуют свойства.

Каллимах (Hymn. II, 38—41) говорит, что с кудрей Аполлона ниспадает благодатный елей, так что, если б капли такие «ниспали в граде каком-либо, там невредимым бы все пребывало».

У Ватиканских мифографов (III, 8, 15, р. 208, и сл.) целительные функции Аполлона выдвигаются на первый план и особенно подчеркивается оздоровление сырых и вредных для здоровья мест и времен года под действием солнечных лучей.

В позднейшие времена Аполлон был также и врачевателем душ, хотя его противоположность дионисийскому оргиазму исконная. У Диона Хризостома (I, 419, 23—26) мы читаем: «Его называют Пеоном и Алексикаком, поскольку он отвращает зло и дарует здоровье душам и телам, а не болезнь и не безумие».

Итак, Аполлону свойственны благодетельные и целительные функции. Наряду с этим, однако, Аполлону приписываются и чисто *губительные* функции.

Аполлон — убийца змея Пифона, детей-чудовищ Алоадов, ревностный участник гигантомахии и убийства детей Ниобы, убийца Ниобы, Ахилла, Мелеагра, Тития, Флегия, Эврита, причина смерти Неоптолема. Его изображали иной раз с мечом

(Хрисаор-Златомеч), копьем, панцирем и даже с эгидой. Его знаменитые лук и стрелы очень часто являются орудием смерти, причем любопытно, что именно с этой стороны он больше всего представлен у Гомера. Общеизвестны его эпитеты у Гомера: Гекаэрг — далеко действующий, Афетор (метатель стрел), Сребролукий, Гекат, Гекабол, Гекатебол, Гекатебелет (Дальновержец), Славнолукий; у Пиндара — Ширококолчанный, Златолукий, Луконосец. Этими стрелами он разносит чуму в ахейском лагере в начале «Илиады»; (тут — знаменитое место I, 43—52). Этими стрелами вместе с Артемидой он приканчивает стариков, если они очень долго живут (Од. XV — 403—411) и даже убивает без всякого повода (Од. III, 279 и сл.; Од. VII, 64 и сл.).

Мелантий (Од. XVII, 251) желает, чтобы Аполлон убил Телемаха, а Пенелопа (494), чтобы — Антиноя. У Корнута (32) читаем:

«Некоторые рассуждают об этимологии Геката и Гекаты иначе, полагая, что те, кто наложил на них эти имена, молятся им, чтобы [эти божества] были вдали от них и чтобы к ним [молящимся] не приближался вред, исходящий от Аполлона и Артемиды. Ведь последние, оказывается, иногда вредят воздуху и становятся причиной чумных заболеваний. Поэтому прежние люди относили к ним и внезапную смерть».

Несомненно, богом смерти Аполлон является в мифах об Адмете и Алкестиде, где он изображается способным действовать на судьбу. Простейший рассказ об этом находим у Аполлодора (I, 9, 15). Был и такой эпитет Аполлона: Мойрагет — Роководитель. Плутарх (Plut. De def. or. 21, 421c) говорит, что каждые девять космических лет Аполлон нисходит в Аид, чтобы через очищение стать истинным Аполлоном (текст — ниже, стр. 363). В Фессалии он носит имя Катабасий — Сходящий, т. е. тот, который сходит в Аид.

г) Для характеристики этого совмещения противоположностей в мифологии Аполлона необходимо указать на образ Левкады, или Белой скалы, которую греки фиксировали в разных местах и, между прочим, недалеко от берега Акарнании на одном близлежащем островке. Вот что рассказывает Страбон.

«Остров известен храмом Аполлона Левкаты и местом, прыжок с которого, по народному верованию, укрощает любовь. Так, Менандр говорит: «Там рассказывают, Сафо, пылая страстной любовью к надменному Фаону, первая бросилась с далековиднеющейся скалы после молитвы к тебе, владыка-царь». Итак, по словам Менандра, Сафо прыгнула со скалы первая; но другие, более сведущие в древностях, называют первым Кефала, влюбленного в Птерела, сына Деионея. У левкадцев существовал издревле обычай, по которому ежегодно в жертву Аполлону одного из преступников бросали с высоты для отвращения гнева, причем прикрепляли к жертве предварительно всякого рода перья, привязывали птиц, чтобы летанием облегчить прыжок, а внизу принимали его лица, находившиеся в лодках,

кругом расположенных, и охраняли по возможности принятого от всяких опасностей, после чего удаляли его за пределы страны».

В этом чрезвычайно ценном сообщении важны следующие три обстоятельства. Во-первых, сбрасывание преступника с Белой скалы в море, что, по Страбону, имело символический смысл. Предполагают, что некогда оно не было символическим. Другими словами, несомненно, тут и намек на человеческие жертвы, некогда связанные с Аполлоном, указание на его людоедство. Во-вторых, самоубийство влюбленных, прыгающих с этой скалы в море, очевидно, считалось угодным Аполлону, враждебному обычным любовным переживаниям. В третьих, еще у Гомера (Од. XXIV, 11) Левкадская скала помещается за Океаном у входа в подземный мир и является, таким образом, крайним пределом земной жизни, откуда начинался подземный мир, царство смерти. Если так, то свержение с Белой скалы в море есть символ схождения в Аид. А так как это делалось в данном месте во имя Аполлона, то он тут оказывается связанным сразу и с жизнью и смертью. Море, кроме того, в мифологии часто считалось областью жизни, как и вода вообще, так что, с другой стороны, прыжок с Белой скалы был символом погружения человека из области своего индивидуального, изолированного состояния в область, где жизнь и смерть кипели в одном вечном водовороте. Вот почему прыжок с Белой скалы во имя Аполлона имеет историческое значение, свидетельствуя о былом нерасчлененном синтезе жизни и смерти, которым наполнялся весь мир, вечно гибнущий и вечно возникающий.

В мифологии Аполлона сказание о Белой скале (синтезе жизни и смерти) не является единственным. По Антонину Либералу (25), во время одной чумы в Беотии был запрошен оракул Аполлона Гортинского; и ответ этого последнего потребовал для прекращения чумы добровольного принесения себя в жертву двумя девушками. Принесли себя в жертву дочери убитого Артемидой Ориона, перерезав себе горло. Над ними сжалились даже Аид и Персефона, превратив их в кометы. Не сжалился только Аполлон.

Необходимо иметь в виду, что Аполлон, это наименее хтоническое из всех олимпийских божеств, известен нам по преимуществу на своей героической стадии, когда уже четко различались человеческий субъект и окружающая его объективная действительность. Мифология Аполлона уже мало связана с архаическим, нерасчлененно-синтетическим мышлением. Более заметна эта отдаленная архаическая ступень на Артемиде, да и здесь необходим длительный исторический анализ. В мифологии Артемиды фигура Ифигении является, несомненно, ипостасью самой Артемиды. Эту Ифигению сама Артемида велит

принести себе в жертву, причем у Еврипида на месте приносимой в жертву Ифигении является лань, а сама Ифигения переносится в Тавриду, где она будет уже не жертвой, а наоборот, жрицей и будет приносить в жертву людей. В этой позднейшей мифологии мы узнаем первобытный архаический нерасчлененный синтетизм, когда сама Артемида была и жертвой, и жрицей, и ланью, и людоедом. В дальнейшем этот нерасчлененный синтетизм расчленился, поскольку приемлет жертву теперь одно лицо, а жертвой является совсем другое лицо, да и жрецом является хотя и сама жертва, но уже не одновременно, а только последовательно. К сожалению, таких выразительных рудиментов архаической нерасчлененности мифология Аполлона для нас уже не содержит. Однако намеки на нее рассыпаны во многих местах; и о ней можно вполне определенно догадываться.

д) Древние хтонические, и в частности вегетативные, функции Аполлона отнюдь не исчезли на новой исторической ступени, а только преобразились и переосмыслились.

Власть Аполлона простирается на море и сушу, на небесные явления; он — бог Солнца. Тексты говорят об универсальном хтонизме Аполлона вообще, о его общекосмических функциях.

Аполлон как морское божество был очень популярен в Греции под именем Дельфиния. Такие эпитеты, как Эмбасий (Входной) или Экбасий (Выходной), показывают, что здесь прежде всего имелись в виду интересы мореплавания. У Аполлония Родосского (II, 927) Аполлон именуется «хранителем кораблей». Аполлон являлся также богом приморских горных вершин. Из известнейших греческих гор Аполлону были посвящены Гиметт и Парнет в Аттике, Птоон в Беотии, Ликорейя в Фокиде (Аполлон Ликорейский), Ликей в Аркадии (Аполлон Паррасийский) и многие другие.

О море, устьях рек, гаванях, берегах и горах говорят многие тексты, относящиеся к мифологии Аполлона.

В Гомеровском гимне (I, 27 и сл.) при описании появления Аполлона на Делосе говорится:

> ...Свистящие ветры
> На берег гнали с обеих сторон почерневшие волны.
> Выйдя оттуда, над всеми ты смертными властвуешь ныне.

В том же гимне (144 и сл.) читаем:

> Любы все вышки тебе, уходящие в небо вершины
> Гор высочайших и реки, теченье стремящие в море.

Аполлон имел специальные эпитеты Айглет и Анафай, один — связанный как раз с представлением о хорошей, ясной погоде, другой — с островом Анафой, где Аполлон давал приют морякам. Эти эпитеты имели хождение в мифах об аргонавтах, о чем читаем

у Аполлодора (I, 9, 26). С острова Фер Аполлон укрощал бурю своими стрелами. Одна поздняя эпиграмма (Anthol. Pal. VI, 251) гласит:

«О Феб! ты, который держишь издалека видный морякам крутой берег Левкады, омываемый Ионийским морем, прими приготовленный руками моряков дар теста, а также возлияние, наливаемое небольшим кубком и блеск недалеко светящего светильника, который пьет (масло) из берегущего его жизнь сосуда (при плохо впитывающих масло фитилях) полупьяной глоткой. За это будь милостив и пошли нашим парусам благоприятное дуновение, сопровождающее в Актийские гавани».

У Аполлония Родосского (I, 402—405, Церет.)

Камни морские затем, что поблизости были, сбирая,
Сооружать они стали на бреге алтарь Аполлона,
Береголюбца, посадки хранителя, и незамедля
Ветви оливы сухой поверх алтаря возложили.

С берегом (морским) связаны и эпитеты Аполлона — Актий и Актей. Храм Аполлона Актия, по Страбону (X, 2, 1. 7. 9), был в Акарнании. По Павсанию (VIII, 8, 12), известный мыс Акциум был посвящен Аполлону Актею. По Гесихию, Эвриал и есть Аполлон.

Не только море и берега во власти Аполлона, но и воздух, облака и ветры. В известном месте в «Илиаде» (XXIII, 188—191, Гнед.) читаем о защите Гектора Аполлоном:

Облако темное бог Аполлон преклонил над героем
С неба до самой земли, и пространство, покрытое телом,
Тенью все осенил, да от силы палящего солнца
Прежде на нем не иссохнут телесные жилы и члены.

По Макробию (Sat. I, 17, 49), Аполлон Фимбрейский есть бог дождя, потому что этот эпитет произведен от греческого слова ombros, что значит «дождь». У Овидия (Met. VI, 217) и у Ватиканских мифографов (II, 71) Аполлон и Артемида прибывают в Фивы для убиения детей Ниобы, покрытые тучами. Распоряжается Аполлон также и молнией, как об этом говорит один эпизод из мифа об аргонавтах, по Аполлодору (I, 9, 26). По Павсанию (III, 1, 6), Гераклид Аристодем из-за немилости был убит стрелой Аполлона, но по Аполлодору (II, 8, 2), он был «поражен перуном». Следовательно, стрела Аполлона в данном случае и есть перун. Эгида, связанная с тучами и молнией, принадлежит не только Зевсу и Афине, но ею пользуется и Аполлон. В «Илиаде» (XV, 307 и сл.) Аполлон шествует перед Гектором, покрытый тучей и потрясающий эгидой. Этой эгидой Аполлон устрашает аргивян (319 и сл.) и разрушает их стену (360 и сл.), защищает ею и уродуемое Ахиллом тело Гектора (XXIV, 20 и сл.).

Может быть, превращение Аполлоном в камень неугодных ему людей связано с представлением об убиении молнией. Так,

он превратил в камень корабль Помпила, а самого Помпила — в рыбу того же названия, за то что тот спас Окирою, которую похитил на празднике Артемиды влюбленный в нее Аполлон. Об этом говорил Аполлоний Родосский в недошедшем до нас произведении, цитируемом у Атенея (VII, 283 D — F.). Атонин Либерал (4) рассказывает о некоем Крагалее, сыне Дриопа в Дриопской стране, который был привлечен в качестве судьи Аполлоном, Артемидой и Гераклом в их споре из-за Амбракии. Он был превращен Аполлоном в скалу после присуждения им Амбракии Гераклу.

В связи с общими космическими функциями Аполлона приведем один важный текст из историка, времени Августа, Николая Дамасского (Hist. Graec. min. v. I, p. 67). Он, изображая пленение Креза Киром, рассказывает о молении Креза к Аполлону и о чудесных атмосферических явлениях, которые последовали вслед за этим.

«Говорят, что Крез, взглянувши на небо, взмолился Аполлону о помощи, так как даже враги, желавшие спасти его, не могли этого сделать. Нашла буря с раннего утра в тот же самый день, однако дождя не было. В то время как Крез молился, внезапно отовсюду налетел черный туман, превратившийся в тучу, загремел гром и засверкали непрерывные молнии, и такой разразился дождь, что не только загасил костер [приготовленный для сожжения Креза], но и люди с трудом выносили его. Скоро пурпурное покрывало окутало Креза. На людей же, испуганных мраком, бурей и молниями, раздавленных конями, взволнованных шумом грома, напал сверхъестественный страх, и явились им предсказания Сивиллы и слова Зороастра. Они кричали еще больше, чем прежде, что Креза надо спасти. Сами же они, упавши на землю, поклонялись и просили милости у бога».

Очень жаль, что этот текст почти всегда отсутствует в мифологических исследованиях. Заметим, что весь этот рассказ о пленении Креза Киром находится уже у Геродота (I, 86 и сл.), хотя самая картина атмосферического эпифания (явления) Аполлона дана у Геродота гораздо короче и суше:

«Вдруг на ясном чистом небе показалось облачко, потом разразилась гроза, полил сильнейший дождь и затушил костер».

е) Аполлон назывался также и богом света. Об этом говорят его прозвания и эпитеты: Феб (Aeschyl. Prom. 22 — о «Фебовом», т. е. о ярком, светлом, пламени солнца); Заревой или Утренний (Heōas), Златовласый и др. Далеко не все эти эпитеты указывают на свет и солнце, особенно встречающиеся в ранней литературе. Так, например, frg. 3 Тиртея или frg. 26b. Bergk. Симонида Кеосского: «О, Златовласый дальновержец, сын Зевса!», или у Пиндара (Ol. VI, 71; VII, 58) не содержат определенных указаний на солнце. Нет этого и в других многочисленных эпитетах Аполлона, говорящих о его пышных волосах, но не об их

цвете («нестриженновласый», «прекрасношевелюрный», «украшеннокудрый»).

Связанная со светом природа Аполлона отражена в позднейшем разделении года на 12 месяцев и на семи или десятидневные недели. Ему посвящалось 7-е и 20-е число каждого месяца. Один из распространеннейших греческих мифов — это миф о периодическом возвращении Аполлона на теплые месяцы в Грецию и о пребывании его зимой в стране гиперборейцев, где неизменно прекрасный климат.

Очень важно отметить тот факт, что ни один древний текст не свидетельствует нам об Аполлоне как о боге солнца. То, что широкая публика, а в значительной мере также и наука, отождествляет Аполлона и солнце, явилось результатом указаний на это в поздней античной литературе. Классической греческой литературе это отождествление чуждо. У Гомера нет ни одного намека на то, чтобы Аполлон был богом солнца. Наоборот, наряду с Аполлоном здесь фигурирует вполне самостоятельный бог солнца, который так и называется Гелиос, т. е. Солнце. У Эсхила (Suppl. 213 и сл.) Аполлон и Гелиос тоже различаются, как и у Платона (Legg. XII, 945e) — «общий участок Гелиоса и Аполлона». Впрочем, у Эсхила здесь не очень ясно. В «Прометее» (Prom. 22) говорится об опалении Прометея «Фебовым пламенем солнца», где, может быть, phoibēi phlogi (Фебово пламя) имеет и более общее значение: «светлый», «блистающий». По крайней мере, у Гесиода (frg. 274) и Ликофрона (1009) это прилагательное применяется к воде и означает «чистый», «светлый», «ясный». А у Вакхилида (XII, 139 и сл.) — к погоде. Глагол phoibazo также вовсе не указывает специально на Аполлона, но означает вообще «быть одушевленным»; но и это последнее значение вовсе не обязательно, поскольку имеется и значение «чистить», как например у Каллимаха в гимне V, 11 об очищении лошадей от пены. Тот же глагол употребляется и в переходном смысле, как например в анонимном гимне Аполлону (Orph. p. 285, 22) — «воодушевляющий» или у Псевдо-Лонгина (De sublim. VIII, 4) — «страсть, одушевляющая слова». Глагол phoibao почти равнозначен phoibazō. У Еврипида (Hec. 827) Кассандра названа Фойбадой. Но Фойбада здесь опять-таки не имеет никакого отношения к солнцу и свету и означает только «пророчица», «исступленная», нечто вроде «менады» — исступленной вакханки.

Материалы лексикографов тоже мало утешительны для тех, кто хотел бы считать, что «Феб» — это солнце, «Большой Этимологик» объясняет глагол phoibazō не только в смысле «освещать», но и в смысле «очищать», «прорицать». Еще более определенно у Гесихия, объясняющего phoibos так: «чистый, блестящий, святой, незапятнанный». Примечательно то, что имя Феб со-

вершенно не встречается в аполлоновских культах и не есть его эпиклеза, т. е. священное наименование, но всецело является достоянием только светского литературного языка.

Не вполне показательным для понимания у Эсхила (frg. 22) эпитета Аполлона в значении «солнечный» является и приводимый ниже (стр. 323) текст из Псевдо-Эратосфена (24).

В яснейшей форме впервые только у Еврипида (frg. 781, 3—13) находим отождествление Аполлона с Гелиосом, причем здесь можно догадываться об орфическом или вообще теоретическом источнике. Наша догадка об орфическом характере этого фрагмента подтверждается текстом из Псевдо-Эратосфена, у которого читаем, что Орфей «считал величайшим богом Гелиоса, которого к тому же он объявил Аполлоном». Если это так, то, может быть, у Еврипида (Tro. 253; Iphig. T. 1210) имеет отношение к солнцу и эпитет Аполлона — Златовласый. Стрелы Аполлона здесь еще не трактуются в качестве солнечных лучей, но солнечные лучи именуются стрелами. Приходящий в себя Геракл (Hercul. 1090) видит «эфир, землю и эти вот стрелы Солнца». Ср. выражение «становиться на восток» — становиться «к стрелам Солнца» (Or. 1259). Пенфей уверяет Диониса в том, что он сохранил свою белую кожу, находясь «не под стрелами Солнца, но в тени» (Bacch. 458). В то время как древняя орфика, по-видимому, такого сопоставления еще не знала, оно в сильной степени выдвигается в поздней. Во frg. 297 а читаем: «Гелиос, которого зовут Славнолуким Аполлоном». Много сделали для этого отождествления стоики, а орфическая концепция была не без влияния со стороны восточных солнечных культов. Она прочно вошла в неоплатонизм, который особенно выдвигал учение о солнце и который можно назвать своеобразным солнечным монотеизмом. Из эллинистической литературы можно указать на Каллимаха (frg. 48). Это отождествление находим у всех поздних авторов вплоть до Ватиканских мифографов (I, 37, 32), где прямо сказано, что «Аполлон — это Солнце» (ср. I, 118, 36; II, 17, 22). На Аполлона были перенесены и все функции Гелиоса, и все его атрибуты, и даже генеалогия. Аэт и Кирка стали считаться уже потомками Аполлона. Аполлон стал разъезжать по небу на огненной колеснице, запряженной в четверку таких же коней, и сыном его оказался знаменитый Фаэтон. Ватиканские мифографы (II, 21) перечисляют даже имена четырех коней Аполлона, переводя их названия на латинский язык. Даются и пояснения: Эритрей — Красный (при восходе солнца); Аэтон — Блестящий (при восхождении солнца до зенита); Ламп — Пылающий в зените и Филогей — Землелюб (при склонении солнца на запад).

Рассматривая античную мифологию на основании первоисточников, не считаясь со случайно возникшими некритическими

популярными традициями, нужно сказать, что до V в. до н. э. на отождествление Аполлона с Гелиосом нет ни одного твердого текста.

Но наша мифологическая наука считает, что древнейшая известная нам ступень мифологии периода матриархата понимает космос как одно универсальное женское тело. Отсюда и Аполлон, рассуждая теоретически, должен корениться в мифологии этого периода и обязательно должен иметь отношение как к самой земле, так и к небу и к преисподней; то, что он связан с землей, это довольно отчетливо свидетельствуется его древними прозвищами. Что же касается подземного мира или неба с его светилами, то, если не пользоваться античными литературными источниками, за неимением достаточно надежных оснований, об этой связи можно только догадываться.

Заметим также и то, что орфическая и неоплатоническая философия реставрировала наиболее древние и часто даже забытые мифы. И если Аполлон тут превратился в солнце, то это не могло произойти без всяких оснований. Но и в этой поздней философии и мифологии такое понимание Аполлона не является исключительным. Приведем такой текст у Прокла, в его комментарии на Кратила (404e, frg. 194):

«Солнечные начала получили в удел свое существование непрерывно за жизнеродительными началами. Поэтому Деметра, поручая царство Персефоне, и говорит у Орфея:

> Но на цветущее ложе взойдя Аполлона [владыки],
> Ты блестящих детей породишь, огнепламенных ликом».

Если иметь в виду данный контекст Прокла, то под блестящими детьми здесь можно понимать что-то вроде, например, солнечных лучей или солнечной теплоты, необходимой для существования жизни на земле. Однако такое понимание совершенно игнорирует роль подземной Персефоны. С этим нельзя не считаться, и тогда невольно напрашивается образ эриний, которые тоже извергают пламя изо рта. Поэтому было предположение, что под блестящими детьми в данном случае надо понимать именно эриний. Кроме того, приводимые здесь Проклом стихи взяты им из не дошедшей до нас поэмы; и неизвестно, в каком контексте они в ней стояли, так что эриннии здесь вполне могли иметь место. Для нас, однако, совершенно необязательно доискиваться точного понимания последней строки этого текста. Важно здесь то, что Аполлон вступает в брак с подземной богиней и что, следовательно, он не только не чужд хтонического мира, но даже имеет какое-то хтоническое потомство. Несмотря на единственность и исключительность этого приведенного нами текста Прокла, значение его все же огромно и притом как раз для подтверждения хтонических функций Аполлона.

ж) В заключение нашего анализа образа хтонического древнего Аполлона приведем некоторые поздние тексты резюмирующего характера, из которых можно сделать выводы об его универсальном хтонизме.

Возьмем первый текст — это Прокл, комментарий на «Тимея» (40 b, c, frg. 194):

«Эманации всех находящихся на небе богов доходят до земли и крайних пределов, и то, что на небе находится небесно, то на земле находится земно (chtoniōs). Поэтому и умственная земля [земля в умственном представлении] воспринимает все потенции неба и имеет все породительно [как это и нужно ожидать для земли]. Отсюда мы так и назовем Диониса хтоническим и хтоническим — Аполлона, который и создает повсюду на земле пророчественные воды и источники для предсказания будущего. Другие же места на земле, эти доходящие до нее целительные и мыслительные потенции делают очистительными или способствующими мысли [criticoys, Диль сомневается в уместности такого чтения] или целительными».

То, что все части космоса и у неоплатоников и вообще согласно античной философии проникают друг друга и друг в друге присутствуют, это достаточно известно. Но ценность приведенного текста заключается в том, что этот принцип универсального взаимопроникновения применен именно к божеству света, к Аполлону. Оказывается, что Аполлон, как и все прочие божества, тоже доходит до крайних пределов бытия, до последних глубин земли. Он тоже является хтоническим и связанным здесь со стихией жизни земли, подобно тому как на небе существует в стихии света.

Фетишизм и хтонизм понимают небо, землю и преисподнюю как одно физическое тело, отдельные части которого имеют второстепенное значение в сравнении с этим космическим целым. Реставрация же этого первобытного синтетизма в конце античности отличается тем, что оперирует философскими категориями вместо наивной и непосредственной мифологии. Но содержание этих категорий и их взаимосвязь определяется здесь именно этой первобытной архаикой. Можно привести еще Юлиана и его речь «К царю Солнцу», где тоже находим самый архаический универсальный фетишизм и хтонизм, но тоже обработанный и поданный при помощи обобщенных философских категорий. Юлиан пишет (IV, p. 186):

«В самом деле, Аполлон соприсущ Гелиосу и разделяет с ним и простоту процессов мысли, и устойчивость субстанций, и тождественно данную деятельность. Но этот бог никогда не оказывается отделяющим демиургию Диониса от Гелиоса. Но, всегда подчиняя ее этому богу и обнаруживая эту демиургию в качестве действующей одновременно с ним, он является для нас истолкователем свойственных этому божеству [Гелиосу] прекраснейших размышлений. Поскольку этот бог охватывает в самом себе таким способом все начала этого прекраснейшего умственного смешения, он есть Гелиос-Аполлон-Мусагет. Поскольку же он также наполняет и всю нашу жизнь прекрасным строем, он порождает в мире Асклепия, хотя он имел его у себя еще до мира».

Приведем еще более простой, хотя и более поздний текст. Именно у Ватиканских мифографов (III, 6, 34, p. 195, 41—46) читаем:

«Ибо, как мы сказали, функции богов одни — небесные, другие — земные и третьи — смешанные. Отсюда получается, что те, кто умоляет Аполлона о предотвращении, простираются по земле. Он, как мы сказали, является подземным богом, почему ему и посвящаются «сокровенные места» [adyta, недоступные никому, кроме жрецов].

Здесь ясно говорится о хтонизме Аполлона и даже делается ссылка на вековой культовый обычай.

Ту же концепцию общехтонического небесно-земного Аполлона мы находим и у Порфирия, но только с драгоценным для нас тройным членением — правда, в позднейшей передаче Сервия (Buc. V, 66).

«По сочинению Порфирия, называвшего Аполлона солнцем, известно, что могущество Аполлона тройное, а именно, что один и тот же бог является Солнцем у высших богов, Либером [Вакхом], Отцом на земле и Аполлоном — у подземных. Отсюда мы усматриваем и три символа около его изображения: лиру, которая показывает нам образ небесной гармонии; гифа, который обнаруживает его также в качестве земного божества; и стрелы, каковыми он указуется, как бог подземный и губительный. Потому-то Аполлон и получает свое наименование от [слова] apollyein [по-гречески «губить»]. На этом основании также и Гомер называет его виновником как чумы, так и здоровья. И Гораций (Carm. saecul. 33 и сл., Шатерн.), говорит:

Спрячь свой лук, о Феб, и, спокойный, кроткий,
Юношей мольбы благосклонно слушай».

Это свидетельство Сервия без всякого преувеличения надо считать драгоценным, поскольку здесь выдвигается архаическое, фетишистское и хтоническое тождество неба, земли и преисподней, причем Аполлон оказывается здесь присущим каждой из этих трех сфер. Более яркого свидетельства о хтонизме Аполлона мы не имеем. И можно только пожалеть, что такая важная концепция Аполлона дошла до нас не от самого Порфирия, но только в позднейшей его передаче.

Эта концепция Аполлона настолько импонировала позднейшим авторам, что Ватиканские мифографы не раз пользуются ею, приводя указанный нами текст Сервия с абсолютной и буквальной точностью. У Ватиканских мифографов (III, 8, 16) этот текст Сервия приводится полностью и при том с указанием на Порфирия, а не на Сервия и с добавлением весьма важных суждений в начале и в конце. Перед текстом Сервия тут говорится: «В Дельфах Аполлон изображается в виде человека, в Ликии же — в виде волка. На Делосе же он имеет вид дракона». Весьма возможно, что данный мифограф эти три вида Аполлона тоже относит к трем разным сферам мира. После же текста читаем: «Аполлон еще и потому, говорят, обладает лирой, что все умеряется со-

гласием теплоты и влаги; при этом математики утверждают, что когда Солнце появляется с кругом, то должна последовать чума». Таким образом, идея стройности и упорядочения, приносимого или уносимого Аполлоном, распространяется здесь на небо и на атмосферные явления. Указанные слова Сервия в такой же буквальной передаче, но уже без ссылки на Порфирия мы находим и у Ватиканских мифографов (II, 18).

Таковы эти драгоценные резюмирующие заключения поздней античности о хтонической небесно-земной и подземной природе древнейшего Аполлона.

III. КЛАССИКА.

1. Классический Аполлон. Уяснив подлинное хтоническое происхождение Аполлона, мы перейдем теперь к анализу тех его функций, которые наиболее известны в мировом искусстве и литературе и которые прочно вошли также и в античное сознание, хотя и далеко не сразу. Сюда относятся общеизвестные представления об Аполлоне как о боге цветущей юности и искусства. Но прежде чем сказать об этом, необходимо подчеркнуть, что в мифологии классического Аполлона повествуется и о других его гораздо более широких функциях.

а) Общесоциальные функции Аполлона мы здесь только перечислим. Вместе с Афиной Палладой Аполлон является основным божеством патриархата, очень резко противополагаясь более древним божествам, божествам еще матриархата, которые в мифологии Аполлона трактуются как божества мрака и тьмы. Приведем три текста, которые являются в данном вопросе основными. У Платона (Euthyd. 302c) в самой категорической форме заявляется, что не существует никакого Зевса Отчего (Patrōios), но существует только Аполлон Отчий; Зевс же — Ограждающий и Братский, и Афина — Братская. У Аристотеля (Rep. Athen. 55, 3, Радц.) читаем:

«Когда производят докимасию [проверку прав при внесении в списки граждан], прежде всего предлагают вопрос: «Кто у тебя отец и из какого он дема, кто отец отца, кто мать, кто отец матери, из какого он дема?» Затем спрашивают о том, есть ли у него Аполлон Отчий и Зевс Оградный и где находятся эти святыни».

Демосфен (XVIII, 141) говорит об Аполлоне Пифийском, который «является Отчим у нашего государства».

Классический Аполлон является далее божеством целых племен и государств и покровителем колонизации. Наконец, это бог также и вообще всего классического героизма, который всегда противопоставлялся у греков предыдущему стихийному периоду

мифологии, когда человек, слишком слабый для борьбы с могущественными силами природы, еще не мог быть героем.

Два величайших греческих героя, Геракл и Тезей, навсегда остались связанными с мифологией Аполлона и в своем общеизвестном виде могли возникнуть только в эпоху классического Аполлона. Таким же великим героем в мифологии Аполлона нужно считать и Орфея. Однако он уже связан с выдвижением на первый план духовных сторон мифологии Аполлона.

б) В период классики Аполлон действительно является и богом цветущей юности, и богом палестры (гимнастических учреждений), которые он впервые установил вместе с Гермесом (Hyg. Fab. 277); он бог вообще всякого рода состязаний (первый победитель на прифийских состязаниях). Мировая известность принадлежит Аполлону как богу музыки, танца и вообще искусства. Так как античность понимала искусство широко, то, например, Гигин (Fab. 277) приписывает Аполлону изобретение некоторых букв. По нему же (Fab. 274), «Аполлон впервые изобрел искусство лечить глаза, а Асклепий, сын Аполлона, изобрел то, что теперь мы называли бы клинической медициной (clinicen)». Но прежде всего он художник, не в широком, а в самом узком смысле этого слова. Кифара стала его любимым инструментом почти с момента его появления на свет. (Об этом говорит Гомеровский гимн к Аполлону Делосскому.) После убиения Пифона первое, что он сделал, это — пропел пеан. На пирах у олимпийцев он играет на лире в окружении поющих муз. Но он и сам поет, как например на свадьбах Пелея и Фетиды или Кадма и Гармонии. Флейта, правда, не его инструмент. Но кое-какие источники говорят и об его любви к флейте; вспомним хотя бы миф об Аполлоне и Марсии. Как свидетельствуют об этом некоторые его прозвища, он также и бог танца.

Эта наиболее известная сторона в божестве Аполлона отнюдь не является в нем главной и первостепенной. Какого же она происхождения? Это, конечно, уже не хтонизм и, следовательно, не матриархат. Но это также и не тот строгий патриархат, при котором Аполлон является богом земледелия и скотоводства, но еще продолжает сохранять некоторые свои суровые хтонические функции. Наконец, это и не та поздняя, дельфийская ступень Аполлона, когда он, объединившись с Дионисом, стал вещателем велений Зевса и Земли. Все эти черты образа Аполлона, несомненно, относятся уже к позднему патриархату, к периоду развала общинно-родовой формации, когда уже образовалась весьма зажиточная и обеспеченная аристократическая прослойка, имевшая полную возможность отдаваться эстетическим переживаниям и культивировать художественные способности и вкусы. Тут-то Аполлон и вошел в семью олимпийских богов как музы-

кант и поэт, уже потерявший свои старинные хтонические функции. Позднее эти функции ему будут приданы как богу пророчеств, возобновленных на месте прежнего чисто хтонического прорицалища в Дельфах. Следовательно, это та ступень, на которой стоит Гомер, т. е. ступень перехода от общинно-родовой формации к рабовладельческой, к новому обществу рабовладельцев со сравнительно высокой культурой уже индивидуального субъекта. Но рудименты этого хтонического представления об Аполлоне как боге, причиняющем смерть, еще очень сильны у Гомера. Богом цветущей юности, красоты и искусства Аполлон становится только в эпоху позднего патриархата. Такое представление об Аполлоне пережило послегомеровскую реакцию на Гомера, возглавленную орфиками и Дельфийским оракулом, прошло через всю классику и еще больше утвердилось в эпоху эллинизма, где ему не помешала даже орфическая и неоплатоническая философия мифологии, и, наконец, главным образом в виде Аполлона Бельведерского предстало перед человеком эпохи Возрождения.

Теперь обратимся к текстам, относящимся к Аполлону как богу искусств.

в) В этой области Аполлон отнюдь не всегда был только богом музыки и пения. Ему свойственны прикладные искусства и ремесла. Известно, например, что он вместе с Посейдоном строил троянские стены у тамошнего царя Лаомедонта. Об этом говорит у Гомера сам Посейдон (Ил. VII, 448—453). Другое место из Гомера (Ил. XXI, 441—457) на ту же тему весьма интересно в том отношении, что Аполлон с Посейдоном представлены здесь в чрезвычайно жалком виде: после того как Посейдон построил стены вокруг Трои и Аполлон был здесь пастухом, Лаомедонт не только не выдал им условленной платы, но даже чуть было не продал их в рабство и чуть было не отрезал им уши. Возможно, правда, что Лаомедонт не знал, с кем он тут имеет дело, и принимал обоих богов за людей. Но если он это знал, то здесь перед нами весьма древнее представление о божествах и демонах, граничащее с грубо фетишистским пониманием демона.

Не только в создании образцов в каком-либо виде искусства проявляются творческие силы Аполлона. В «Илиаде» (V, 432—459) Аполлон, спрятав раненого Энея, создает его призрак и заставляет этот призрак сражаться в боях, причем все принимают его за настоящего Энея.

г) Из текстов, относящихся к артистизму Аполлона, упомянем прежде всего те (Ил. I, 601—604 и Scut. 201—207), где дается классическая и традиционная картина поющих муз и аккомпанирующего им на кифаре Аполлона. Аполлон и музы являются наставителями певца Демодока в «Одиссее» (VIII, 487—489).

В Гомеровских гимнах (Hymn. Hom. II, 1—29) тоже читаем о художественном творчестве Аполлона в музыке, пении и танце. Два других небольших Гомеровских гимна (XXI, XXV) тоже посвящены Аполлону как представителю музыки и пения. В гимне XXV (3) прямо объявляется, что все певцы и лирники — от Аполлона. В восторженных стихах Еврипид (Hercul. 674—692) воспевает Аполлона вместе с его постоянными спутницами — музами и харитами. Муз и харит любила призывать еще Сафо (frg. 90, 154 D). Выразительно представлены Аполлон со своими музами и на известном ларце коринфского тирана Кипсела, описанном у Павсания (V, 18, 4).

Плутарху (De mus. 14) принадлежит целое рассуждение о том, что Аполлон является представителем не только кифаристики, но и игры на флейте — авлетики. Плутарх приводит разного рода ссылки на культовые обычаи, связанные с Аполлоном, а также и на ряд древних поэтов: Алкея, Алкмана, Коринну. Павсаний (V, 7, 10) тоже говорит в связи с Аполлоном о флейте и об учреждении олимпийских состязаний: «Победителями называют и других [богов], так, например, Аполлона, который победил в беге Гермеса, а Ареса одолел в кулачном бою. Ради этого-то будто бы введена игра на пифийских флейтах во время прыганья борющихся в пентатле — пятиборье, так как флейта посвящена Аполлону, а сам Аполлон был победителем в Олимпийских играх». Плутарх (Quaest. conv. VIII, 4, 4) приписывает Аполлону покровительство даже всем вообще состязаниям, популярным в древности, как например кулачному бою, метанию диска, стрельбе, бегу. Плутарх здесь ссылается на Гомера; у Гомера (Ил., XXIII, 651—663) Аполлон, действительно, является богом разного рода состязаний (имеются в виду похороны Патрокла).

д) Изучение художественных функций Аполлона было бы совершенно неполным, если бы мы не привели главнейших материалов о музах, которые составляют непосредственное окружение Аполлона. Аполлон так и называется — Мусагет, т. е. Музоводитель. Есть сведения об архаических музах, о тех хтонических существах, которые далеки от классического изящества и пластики этих образов и которые связаны с магическими и оргийными представлениями. На классической ступени мифологии от этих древних мрачных периодов осталось только прочное прикрепление Муз к источникам и горам, к таким, как источники Аганиппа и Ипокрена около Геликона, Касталия около Парнаса (вблизи Дельф).

О том же говорят и наименования — Олимпиады, Пиэриды, Либетриды. Струи Ипокрены и Касталии, вызывая в памяти имена муз — всех этих Парнасид, Касталид, Ипокренид, Аонид,—

в последующие века уже за пределами Греции прочно вошли в арсенал художественных образов и вновь ожили в творчестве поэтов и писателей других народов.

Указанием на былой хтонизм классических муз является их генеалогия. В этом отношении прежде всего весьма интересен рассказ Павсания (IX, 29, 1—5):

«Говорят, первыми людьми, которые на Геликоне принесли жертвы музам и нарекли эту гору священной горою муз, были Эфиальт и От... Дети Алоэя считали, что Муз было всего числом три, и дали им следующие имена: Мелета [Опытность], Мнема [Память] и Аойда [Песня]. С течением времени, говорят, прибыл сюда, в Феспии, Пиер из Македонии, по имени которого в этой стране названа гора, установил число муз в количестве девяти и дал им те имена, которые они носят и доныне... С своей стороны, Мимнерм. [PLG frg. 13] говорит, что старшие музы были дочерьми Урана [Неба], все же остальные младшие были дочерьми Зевса».

В этом сообщении Павсания содержится много любопытного. Во-первых, происхождение муз связывается с хтоническими великанами Алоадами, т. е. здесь прямо указывается на хтонизм самих муз; во-вторых же, со ссылкой на известного элегика Мимнерма, здесь выставляется версия о происхождении старших муз от самого Урана и только младших — от Зевса. Возведение муз к Урану вызывает в памяти Гесиодовские мифы о происхождении от Урана таких ультрахтонических существ, как титаны, киклопы, сторукие, Афродита, эриннии, гиганты.

С сообщением Павсания согласуются и другие материалы. Диодор (IV, 7, 1) пишет: «Большинство мифографов, и особенно проверенные из них, полагают, что музы — дочери Зевса и Мнемосины. Немногие же из поэтов — и среди них Алкман — утверждают, что они — дочери Урана и Геи». Не менее важен еще и такой вариант у схолиаста к Аполлонию Родосскому (III, 1): «В сочинениях, приписываемых Мусею, повествуется о двойном происхождении муз: старших — от Кроноса и младших — от Зевса». Следовательно, некоторые вели происхождение муз и от Кроноса. Однако если даже остановиться на той генеалогии, которая оказалась в Греции традиционной, а именно на происхождении муз от Зевса и Мнемосины, то, поскольку Мнемосина тоже является титанкой, т. е. порождением опять-таки Урана и Геи, и эта традиционная для периода классики генеалогия все еще заметно хтонична. О происхождении муз от совершенно разных Зевсов трактует Цицерон (De nat. deor. III, 21, 54).

Говоря о хтонизме муз, нужно вспомнить и о тех античных писателях, которые говорят о различных браках этих муз, браках, которые носят откровенно хтонические черты. Приведем здесь следующий рассказ Аполлодора (I, 3, 2—4).

«От Каллиопы и Эагра, по прозвищу Аполлон, родился Лин, которого убил Геракл, и Орфей — тот самый, который занимался пеньем под звуки

кифары и который своим пением приводил в движение камни и деревья. Когда умерла его супруга Евридика, укушенная змеей, он нисшел в Аид, желая ее возвратить на землю, и даже убедил Плутона отпустить ее. Тот обещал это сделать с условием, чтобы Орфей на обратном пути не оборачивался назад, пока не придет к себе в дом. Однако Орфей, не уверенный в этом, обернулся назад и увидел свою жену. Но она тогда ушла обратно (3). Орфей, кроме того, изобрел мистерии Диониса и был погребен в окрестностях Пиэрии, растерзанный менадами. Клио влюбилась в Пиэра из Магнесии и, сойдясь с ним, родила от него сына Гиацинта, к которому возымел страсть Фамирид, сын Филаммона и нимфы Аргиопы, первый положивший начало любовной страсти к мужчинам. Но впоследствии Гиацинта страстно полюбил Аполлон и нечаянно убил диском. Фамирид же отличался красотой и искусством пения под звуки кифары; он вступил в состязание из-за мусического искусства с музами, поставив условием, что если он окажется победителем, то он соединится браком со всеми; если же он будет побежден, то они отнимут у него что только пожелают. Музы вышли победительницами и лишили его глаз и искусства пения под звуки кифары. (4) От Евтерпы и реки Стримона родился Рес, которого под Троей убил Диомед. Некоторые же говорят, что он был сыном Каллиопы. От Фалии и Аполлона родились корибанты, а от Мельпомены и Ахелоя — сирены, о которых мы расскажем, когда будем говорить об Одиссее.»

В этом рассказе Аполлодора вся мифология муз полна хтонизма. От муз появляются такие герои, как Лин и Орфей, которые в самой яркой форме демонстрируют борьбу героизма и хтонизма. История Клио — Гиацинта — Аполлона такого же типа. Состязание Фамирида с музами, как это мы увидим ниже, тоже весьма определенный исторический этап на путях от хтонизма к героизму (и даже от героизма к позднейшему критицизму). Рес, корибанты и сирены — это тоже фигуры или прямо хтонические, или непосредственно связанные с хтонизмом. Весь этот рассказ Аполлодора дает для историка мифологии несравненно больше материала, чем та претендующая на историзм характеристика муз у Диодора (IV, 7), основанная главным образом на этимологических соображениях.

е) Музы на ступени их классического завершения, например у Гомера, который говорит об одной или нескольких музах, только поют. В «Илиаде» (I, 603 и сл.) они уже прочно связаны с Аполлоном, игре которого на лире они аккомпанируют хором. В «Илиаде» (II, 484—493) прославляется всеведение муз в сравнении со слабым человеческим знанием, основанном только на слухах. В «Одиссее» (XXIV, 60—64) уже исчисляется девять муз. Эти музы в течение семнадцати дней оплакивают погибшего Ахилла — место, которое многими учеными расценивалось как позднейшая вставка. В Гомеровском гимне (III, 450—452) Аполлон говорит:

Сопровождаю и сам я божественных муз олимпийских,
Дело же их — хороводы и песенный строй знаменитый,
Пышно цветущие песни и страстные флейт переливы.

Следовательно, если у Гомера музы только поют, а у Гесиода еще и танцуют, то в Гомеровских гимнах они уже и поют, и танцуют, и играют на инструментах; в дальнейшем же они станут олицетворением и вообще всего прекрасного, художественного, разумного и мудрого, включая все искусства, все науки и область морали. В коротком XXV Гомеровском гимне от Аполлона и муз тоже производятся все певцы и исполнители на лире и восхваляется блаженное состояние под их воздействием. А у Стесихора (frg. 22 D) читаем (Верес.):

...Больше всего
Игры и песни приятны Аполлону;
Горе и тяжкие стоны — Аида удел.

Классическим текстом о музах является знаменитое начало гесиодовой «Теогонии» (1—115). Гесиод характерно начинает здесь с изображения именно хоровода муз (1—4). Этот хоровод муз, омывшихся в чистых водах горных источников, нежными голосами воспевает все племя богов (5—21). Эти-то музы и нашли пастуха Гесиода и внушили ему сладостный дар песнопения (22—35). При этом сами музы признаются, что они могут прикрывать красотой своего пения ложь, а если захотят, то могут вещать и подлинную истину (27—28). Этот текст указывает на то, что во времена Гесиода поэзия в качестве чистого вымысла уже могла отрываться от мифологии, как от подлинной истины о богах и вообще от правдивого изображения действительности. Музы уже понимаются не просто как богини художественной мудрости, но и как вдохновительницы любых поэтических вымыслов.

Гесиод далее рисует общий характер песнопения муз как с точки зрения его художественного воздействия на слушателей, так и по его содержанию, поскольку музы воспевают все то, что было, что есть и что будет, т. е. все рожденное Ураном: Зевса, гигантов и пр. (36—52). По Гесиоду, музы произошли от Зевса и титанки Мнемосины (Памяти); их прелестным пением и утешается Зевс Громовержец (53—74). Гесиод перечисляет их имена (77—79); а потом развивается мысль о благодетельном воздействии искусства муз на всех людей, а не только на представителей искусства; они оказывают воздействие во время судебных процессов, в минуту тех или иных тяжелых переживаний у человека (80—103). Этих-то муз и призывает Гесиод в начале своего повествования о происхождении богов, надеясь, что они расскажут ему все в точности о Земле, Небе, Море и обо всех их порождениях (104—115).

Этот отрывок из Гесиода говорит о таких музах, которые давно уже перестали быть стихийными силами природы и превратились в прекрасные образы художественной мысли, художе-

ственного выражения. Они воспевают классического Зевса со всеми его героическими деяниями, почему они и остаются навсегда Олимпиадами, а также и Пиэридами, по имени местности около Олимпа — Пиэрии, где они родились от Зевса и Мнемосины. Тут еще не появляется Аполлон. Но музы скоро перешли в Дельфы и расположились на Геликоне, где они уже навсегда становятся ближайшим и неотъемлемым окружением Аполлона. Это случилось именно здесь, потому что если вначале Аполлона не было в Пиэрии, то на Делосе вначале не было самих муз. Как можно заключить из Еврипида (Hercul. 674 и сл.), на Делосе около Аполлона были хариты. Было сильно почитание муз и в Афинах, где находился (к юго-западу от акрополя) холм Мусейон (Paus. I, 25, 8) и где Платон тоже построил алтарь музам в своей Академии (Paus. I, 30, 2). Их храмы были еще во многих местах (Олимпия, Трезен, Коринф и др.).

Гесиод перечисляет все девять муз. Это:

1. Каллиопа, муза эпоса (с навощенной дощечкой и грифелем).
2. Эвтерпа, муза лирики (с флейтой).
3. Мельпомена, муза трагедии (с маской в руке и плющом на голове).
4. Фалия, муза комедии и сельской поэзии (с комической маской, пастушеским посохом и плющевым венком).
5. Эрато, муза эротической поэзии и мимики.
6. Полигимния, муза гимнической поэзии.
7. Терпсихора, муза танцев (с лирой).
8. Клио, муза истории (со свитком).
9. Урания, муза астрономии (с глобусом всего космоса).

У Гесиода больше всего говорится о происхождении, юности, красоте, вдохновенности, мудрости муз и мало — об их воздействии на окружающих. Приведем другой классический текст о музах и Аполлоне, который специально изображает их умиротворяющее и гармонизирующее воздействие. Это — тоже знаменитое начало первой Пифийской оды Пиндара (I, 28, Майк.).

«Золотая лира, совместное достояние Аполлона и темнокудрых муз. Тебе повинуется пляска, начало торжества; твоих же указаний слушают и певцы, когда ты искусной рукой изливаешь звуки руководящих хором прелюдий. Ты же погашаешь губительную молнию вечного огня. На Зевсовом скипетре дремлет, свесив быстрые крылья, орел, царственная птица, и ты, лира, окутываешь ему хищную голову черным облаком, погружающим его в сладкий сон, смыкая его вежды. Очарованный твоими звуками, он, нежась, в дремоте плавно вздымает свою спину. Даже сам суровый Арес, далеко отбросив грозное оружие, услаждает сердце песнью: вот как, о лира, твои звуки смягчают сердца божеств чарами искусства сына Лето и высокогрудых муз.

Но все, чего не возлюбил Зевс, повсюду — и на земле и на безбрежном море, — услышав глас Пиэрид, трепещет, подобно врагу богов, распростертому в черном Тартаре, — стоглавому Тифону».

После тысячелетней хтонической истории, после стихийных и оргийных ступеней своего развития классические музы стали, наконец, воплощением и олицетворением всяких искусств и художественной мысли, всякого эстетического вдохновения и восторга. Классические античные музы — это не просто богини, которые только еще создают искусство, и не просто искусство само по себе, изолированное от жизни, от материи, от действительности. Это, наоборот, есть сама действительность со всей своей материальной стихией, но действительность преображенная, просветленная, совершенная, безболезненная, всегда светлая и радостная, всегда мудрая, прелестная, простая, всем понятная. Античные музы в понимании древних как бы освящали соединение искусства и производства, когда искусство оказывалось утилитарным, а все утилитарное необычайно художественным. Ремесло и искусство здесь еще нераздельны. А главное, не только нераздельны ремесло и искусство, но и наука еще не отделилась от этого художественного ремесла и производства и от этого производственного художества. Недаром греческий термин technē сразу и одновременно означает и «ремесло», и «искусство», и «наука». Античные музы и есть эта тройная область, понимаемая как нечто единое и нераздельное, как нечто не тронутое никакой рефлексией и никакой профессиональной изоляцией.

ж) В дальнейшем, в связи с назреванием рефлективного отношения человека к искусству и в связи с превращением мифологического мышления в метафорическое и вообще более отвлеченное, слово «муза» стало означать не только живых богинь искусства и вдохновения, но и само произведение искусства и даже субъективное состояние человека, творящего или воспринимающего это произведение. В конце концов муза стала просто олицетворением художественного творчества и простой условностью, о которой стало обычаем говорить в начале всякого художественного произведения. У Гомера призывание музы в начале его поэм еще не есть условность. Не простая условность она еще и у Алкмана (frg. 67, Верес.):

> О Каллиопа, зачни нам прелестную
> Песню и страстно зажги покоряющий
> Гимн наш, и сделай приятным хор...

Или у него же (frg. 92):

> Муза небесная! Дочь
> Зевса-царя!
> Звонко я песнь спою,
> Слова и мелодию эту
> Сочинил Алкман певец,
> У куропаток заимствовав их.

Заметим, что понимание слова «муза» как «произведение искусства», и в частности, как «пение», имеется, по-видимому, уже у Гомера. В «Одиссее» (XXIV, 62), где имеется в виду пение муз на погребении Ахилла, говорится, что «звонкая муза» растрогала слушателей. «Муза» здесь, скорее всего, просто «пение». Совершенно несомненно это значение выступает в Гомеровских гимнах (XIX, 15), где о Пане говорится, что он наигрывает на флейте «приятную музу», т. е. «приятную мелодию», «приятную песню».

Что же касается значения этого слова как «субъективного художественного вдохновения», то оно встречается уже у Эсхила, у которого (Eum. 308) эринии говорят, что им внушено «выражать печальную музу». «Муза» здесь есть только определенного рода «субъективное состояние». В этом значении, она часто встречается у трагиков. У Софокла (Trach., 643) говорится о флейте, звучащей подобно лире в соответствии с «божественной музой». Так как это исполнение противопоставляется здесь угрюмому и мрачному настроению, то «муза» здесь — тоже определенного рода «настроение». У Еврипида (Tro., 120): «У несчастных муза поет нерадостные бедствия». «Муза» здесь, по-видимому, тоже есть определенное субъективное состояние. Также у Аристофана (Nub., 1030) хор называет Кривду «имеющей тонкоприспособленную музу», где под «музой», очевидно, тоже нужно понимать субъективное мастерство. Такое понимание слова не чуждо Платону (Crat., 428c): «...под влиянием ли Эвтифрона было твое воодушевление, или давно таилась в тебе другая какая-то несознаваемая тобою муза».

В заключение коснемся также и той эволюции «мифа о музах», которую мы находим в положительных утверждениях античного декаданса. Здесь надо привести LXXVII орфический гимн, посвященный Мнемосине, где эта мать муз прославляется главным образом за дарование памяти и цельного ума людям (4—5).

Вместе собравшая целостный ум в душе человеков,
Силу рассудка у смертных благую способностью множа...

«Сила рассудка», тут — logismos, термин, который уже одной своей отвлеченностью расходится с непосредственностью мифа древности и предполагает времена изощренного и дифференцированного мышления. Те же умственные способности указываются как дар муз и в орфическом гимне, посвященном самим музам (LXXVI, 5—7).

Но самым выразительным документом позднего античного декаданса является в этом смысле гимн музам, принадлежащий Проклу. Здесь мы находим характерное противопоставление светлым и чистым музам человеческих страстей и прошение

помочь душе, ниспавшей из горнего мира в темный и блудный мир человеческой жизни (III, 3—17). Здесь — все еще мифология и древние атрибуты античных муз, но вместе с тем уже ясно чувствуется веяние христианства и совершенно не языческая, вполне аскетическая идеология.

Весьма характерную для позднего античного декаданса интерпретацию и классификацию муз мы находим у Ватиканских мифографов (II, 24), где на первый план выдвинуто, как мы бы сейчас сказали, гносеологическое, психологическое и дидактическое начало: Клио — «первое размышление при обучении» или «желание учиться»; Евтерпа — «услаждение тем, чего хочешь»; Мельпомена обозначает «обдумывание того, что желаешь»; Фалия «схватывает» то, чему желаем учиться; Полигимния помогает «запоминать схваченное»; Эрато «находит подобное тому, что закреплено полностью»; Терпсихора «дает указание о форме», т. е. учит «судить о находимом»; Урания «выбирает» из того, о чем было рассуждение»; Каллиопа — «обнаруживание того, что избрано». Таким образом, в основу этого понимания муз положена определенная гносеологическая теория, трактующая развитие мышления и речи начиная с первой потребности знания, с направления внимания на предмет, переход к фиксации и запоминанию, а потом и к анализу запоминаемого и кончая выбором тех или других продуктов мыслительного анализа и их внешним выражением в слове. Таким образом, в конце исторического развития мифологии муз мы находим вместо прежних художественных и пластических образов вполне рассудочную схематику и философскую интерпретацию. Заметим, что в том же месте приведенного нами памятника содержится и более обычное объяснение муз, уже без всякой гносеологии, но при этом в стихотворной форме, что тоже свидетельствует об итоговом и резюмирующем отношении к этому предмету.

з) Подводя итог на основе всех приведенных выше материалов о художественных функциях Аполлона и муз, скажем, что восприятие их проходило все те ступени развития, которые мы находим и в истории мифологии: фетишистско-бесформенное стихийное и даже оргийное понимание, ступень грубой обработки камня, ступень слияния ремесла и художества в одном творческом акте, превращение муз в метафору и поэтическую условность. Наконец, музы стали пониматься то ли как область чисто умственной деятельности, то ли как некое моральное начало. Таков был путь эволюции этих муз, когда-то бывших простой хтонической и материально-стихийной силой.

2. Реставрация хтонического Аполлона в Дельфах. Характеристика классического Аполлона была бы не только совершенно неполной, но и прямо антиисторической, если бы мы не

учли того учреждения огромной социально-политической значимости, которое носило название оракула Аполлона и имело свое пребывание в Дельфах. Только здесь классический Аполлон достигает своего окончательного завершения, и только здесь он достигает наибольшей конкретности и выразительности.

а) Аполлон своим вхождением в семью олимпийских богов весьма много способствовал их приближению к человеку, и именно к интимной стороне его бытия. Правда, основная роль в развитии этого имманентизма олимпийских богов человеку принадлежит не Аполлону, но Дионису. Аполлон по сравнению с Дионисом воспринимался со стороны внешних проявлений божества как бог, изливающий свет. Аполлон и Дионис оказались основными божествами в Дельфах. Понимание их сущности способствовало развитию тогдашнего религиозного имманентизма.

Дельфийский оракул вообще был реставрацией хтонизма. Прежде чем говорить о периоде объединения Аполлона и Диониса в Дельфах, остановимся на некоторых общих сведениях об этом замечательном оракуле, в котором мифология Аполлона периода классики нашла свое наиболее зрелое завершение.

б) У Гомера Дельфы упоминаются не раз: в «Илиаде» (IX, 401—405) говорится о несметных богатствах Дельфийского храма; в «Одиссее» (VIII, 79—82) оракул Аполлона выставляется как важный фактор в поворотных моментах Троянской войны. Поскольку, однако, Гомер еще лишен экстатических элементов, обильно представленных в греческой религии до него и после него, Аполлон еще не является экстатическим прорицателем и об экстатическом прорицании здесь нет никакого упоминания. Гадания у Гомера происходят по снам, птицам и разного рода предзнаменованиям, посылаемым к тому же не Аполлоном, но пока еще Зевсом. Образ Аполлона-прорицателя у Гомера только едва-едва намечается. Калхас свое искусство птицегадания получил от Аполлона, которому он молится во время гадания (Ил. I, 69—72, 86 и сл.). Вестником Аполлона объявляется сокол (Од., XV, 525—534). Прорицатель Амфиарай (244—247) одинаково любим и Зевсом и Аполлоном, а (252 и сл.) дядя Амфиарая Палифеид, сын героя с характерным именем Мантия (mantis — прорицатель), получил дар прорицания от Аполлона после смерти своего отца.

И только на своей дельфийской стадии Аполлон окончательно становится пророком Зевса. Только теперь стали иметь полновесное значение слова Эсхила (Eum. 19) «Локсий [эпитет Аполлона] — пророк Зевса». Теперь он сидит «одесную Зевса», как то мы читаем у Каллимаха (Hymn. II, 29). Эта получившая теперь завершение характеристика классического Аполлона так

выражена устами его брата Гермеса в Гомеровском гимне (III, 467—473):

...ведь все тебе ведомо точно.
Ибо на первом ты месте сидишь, богов всеблаженных,
Смелый душой и могучий. И любит тебя не напрасно
Зевс-Промыслитель. По праву так много даров и почета
Ты от него получил. Говорят, прорицать ты умеешь
С голоса Зевса-отца: ведь все прорицанья от Зевса,
Ныне ж и сам я узнал хорошо, до чего ты всеведущ.

По схолиасту к Эсхилу (frg. 55) «Пиндар утверждает, что Аполлон овладел Пифоном насилием, за что Гея хотела низвергнуть его в Тартар».

Аполлон в Дельфах по своим вещаниям как бы сравнялся с Геей, так что Плутарх (De sera num. 22) прямо говорит: «У Аполлона и Ночи прорицалище в Дельфах общее». Классическая литература знает Аполлона прежде всего как вещуна (mantis). У Эсхила (Agam. 1202) Кассандра говорит о том, что пророчицей сделал ее вещун Аполлон; «Локсий есть пророк Зевса отца» (Eum. 19). Даже и эриннии признают святилище Аполлона «вещательным» (169), да и сам Аполлон ссылается на свое «ведовство»: «Будучи вещуном, я не солгу» (615); а в одной не дошедшей до нас трагедии Эсхила (frg. 341) мы находим даже такое восклицание: «О плющевой Аполлон, о Бакхей, о вещун!» У Еврипида (Iphig. T. 1084 и сл.) Ифигения просит Артемиду, чтобы через нее не были ложными «уста Локсия». У Аристофана (Plut. 11 и сл.) тоже идет речь о неложных вещаниях Аполлона. Много эпитетов Аполлона, образованных с корнем mant, рассыпано по всей античной литературе.

Приведем некоторые сведения о Дельфийском оракуле Аполлона, почерпнутые главным образом из Павсания, который посвятил ему почти всю X книгу своего труда. Используем и другие источники.

Знаменитый оракул известен уже Гомеру (Ил. II, 519, IX, 405 и сл.; Од. VIII, 79—82; XI, 581). Самое название Дельфы Павсаний (X, 6, 4) производит от имени героя Дельфа, который характерным образом трактуется как сын Аполлона и Фийи, причем Фийя — Безумствующая — является дочерью смертного человека Касталия, «рожденного Землей». Здесь в отчетливой форме рудименты хтонизма и матриархата, причем Аполлон мыслится тоже пока еще весьма близким к хтонизму. Фийями и фиадами назывались и служительницы неистового Диониса. Павсаний приводит и другие варианты происхождения Дельф, не менее характерные по своему хтонизму.

Далее Павсаний сообщает о четырех последовательно построенных храмах Аполлону в Дельфах — из лаврового дерева, из воска и перьев, из меди и из камня, присоединяя к этому разные фантастические вымыслы. О каменном пороге храма говорит

уже Гомер, а в Гомеровском гимне (II, 116—121) находим указание на каменное основание, заложенное Аполлоном, и на каменный порог, который заложили Трофоний и Агамед; говорится и о каменных стенах, воздвигнутых другими людьми. Этот каменный храм сгорел в 548 г. до н. э. (об этом, кроме Павсания, сообщает также и Геродот, II, 180) и был заменен новым роскошным храмом, построенным амфиктионами (союзными городами, поддерживающими Дельфы) на средства, собранные по всей Элладе (X, 5, 9—12). Геродот рассказывает (V, 62):

«Изгнанные из Афин Алкмеониды подрядились амфиктионам построить новый храм в Дельфах для увеличения собственного престижа в своей борьбе с Писистратидами и построили его гораздо более роскошно, чем договаривались».

Павсаний (X, 7, 1) перечисляет длинный ряд грабежей и войн, происходивших вокруг знаменитого святилища, поскольку оно издавна было местом посвящения статуй и пожертвования разных драгоценных предметов как городами, так и отдельными лицами. Грабил это святилище даже Нерон, вывезший оттуда 500 медных изображений, а по другим источникам (Dion. Cass. LXIII, 14), даже осквернивший и закрывший его. Правда, потом оно возобновилось. Что Дельфийский оракул процветал в VI и V вв. до н. э. и что он заглох в период эллинистического свободомыслия, об этом мы знаем из многих источников. Но все же он устоял до конца античного мира, и еще Плиний (Nat. hist., XXXIV, 36) находил там до трех тысяч статуй. Окончательно закрыт он был только императором Феодосием в 394 г. н. э. Поэтому не удивительно, что Платон (R. P. IV, 427, b, c), имея в виду колоссальное распространение Аполлона Дельфийского, именно ему приписывает покровительство всему, что относится к сооружению храмов, к жертвам и иному чествованию богов, демонов и героев, также к гробницам умерших и ко всему, что должно совершать, чтобы боги были нашими заступниками. «Этот-то отчий бог, истолковывающий надобное всем людям, сидит среди земли на пупе ее и объясняет [все вышеупомянутое]».

Павсаний далее (X, 8, 1—5) дает много интересных сведений об учреждении Дельфийского союза (амфиктионии), о составе ее участников и разного рода переменах, происходивших в этом составе. Из этих сообщений, во всяком случае, явствует одно, что Дельфийский оракул очень рано стал центром религиозной и политической жизни решительно для всей Эллады. Сюда стекались бесчисленные сокровища — приношения греческих государств и отдельных лиц. Пожертвования шли не только от греков. Известный мидийский царь Крез буквально завалил Дельфы своими баснословными по ценности дарами, и Геродот (I, 50 и сл.) дает длиннейший их перечень и описание. Описанию подобного

рода сокровищ и тщательному перечислению жертвователей и художников Павсаний посвящает значительную часть своего рассказа об оракуле Аполлона (X., 9—11, 13—18). Изображает он здесь и целые сокровищницы, пожертвованные отдельными городами. Возвеличению Дельф способствовали традиционные священные посольства, направлявшиеся туда для участия в торжественных празднествах.

Самый храм и прилегающий к нему священный участок находился (вместе со всем городом) на южном склоне Парнаса на довольно крутом подъеме горы, был окружен крепкой стеной и занимал самую высокую часть города (X, 8, 11). Среди разных сооружений и предметов, расположенных на этом участке отметим камень, который, по преданию, был дан Кроносу вместо Зевса и который тот впоследствии извергнул из себя. Он ежедневно поливался маслом, и по праздникам на него возлагалась некрученая шерсть (24, 6).

В притворе храма были начертаны изречения так называемых семи мудрецов (Фалес, Биас, Солон и др.), приходивших сюда и посвящавших свои изречения Аполлону. В виде примера Павсаний указывает на изречения: «познай самого себя» и «ничего сверх меры». Тут же находилась медная статуя Гомера (24, 1—2).

Не останавливаясь сколько-нибудь подробно на этих изречениях, укажем только, что они очень характерны именно для классического Аполлона. Например, такое изречение, как «ничего сверх меры», совершенно очевидно являлось в значительной мере принципом всей греческой классики.

Войдя в самый храм, согласно Павсанию (24,4—5), мы находим здесь жертвенник Посейдону («так как прорицалище в незапамятные времена принадлежало и Посейдону»), статуи двух мойр и «вместо третьей из них» — статую Зевса Мойрагета и Аполлона Мойрагета. По поводу этого сообщения Павсания необходимо заметить, что оно замечательным образом свидетельствует об исторических стадиях развития греческой мифологии, а также и самого Дельфийского храма Аполлона. Ведь Посейдон, как мы знаем, есть древнейшее хтоническое и матриархальное божество. На его древность ссылался и сам Павсаний. С древнейшей хтонической мифологией связано наиболее интенсивное верование в судьбу; и символом этого являются мойры, представленные здесь в храме. Однако постепенно прежнее хтоническое мировоззрение рушилось, а вместе с ним — и древнее представление об абсолютно неизбежной судьбе. Явились новые божества — символы преодоления этого хтонического фатализма, и среди них первое место занял Зевс, а потом и его главный в этом помощник Аполлон. Теперь мойры подчинились им,

и они стали «водителями мойр», мойрагетами. Эти мойрагеты как раз и представлены в Дельфийском храме. Нам кажется, что лучшей иллюстрации для исторического развития всей греческой мифологии и представить себе невозможно. Что касается находящегося здесь же жертвенника, на котором жрец Аполлона убил сына Ахилла Неоптолема (подробнее об этом II, 29, 9), то тут — очевидное старинное тождество жертвы с божеством, которому приносится жертва. В дальнейшем сам же Павсаний (X, 24, 6) говорит о могиле Неоптолема на священном участке. На ней дельфийцы ежегодно приносили Неоптолему жертву всесожжения. Указываемый Павсанием железный трон Пиндара в храме, на котором поэт пел свои гимны Аполлону, — это символ почитания Аполлона и предстояния перед ним молящегося народа.

Во внутренней части храма, недоступной для публики, находилась золотая статуя Аполлона, лавровое дерево, источник Кассотида и беломраморный Омфал, т. е. Пуп земли (16,3), с двумя золотыми орлами, имевшими распущенные крылья. Как рассказывает схолиаст к Пиндару (Pyth. IV, 6), по преданию, Зевс некогда выпустил двух орлов с противоположных концов земли, и они встретились именно здесь. Самое же главное в этой недоступной части святилища — это треножник, на котором восседала пифия, то есть жрица. Она прорицала под воздействием холодных испарений, которые шли из проходившей здесь же трещины в горе. Эти холодные испарения вызывали потерю сознания и заставляли произносить разного рода непонятные звуки, которые и толковались целым штатом прихрамовых пророков. Перед своими прорицаниями пифия омывалась в Кастальском источнике, надевала роскошную златотканную одежду, распускала волосы, надевала на голову лавровую ветвь, пила из храмового источника, жевала лавровый лист и потом садилась на треножник, с которого она и начинала пророчествовать под воздействием дурманящих испарений. Страбон (IX, 3, 5) пишет:

«Как говорят, оракул представляет довольно глубокую пещеру с незначительным отверстием. Из нее поднимаются пары, приводящие в восторженное состояние. Над отверстием пещеры стоит высокий треножник, на который всходит пифия и, вдыхая пары, изрекает предсказания в стихотворной и прозаической форме; но и этим последним сообщают стихотворный размер служащие при храме поэты».

Диодор в специальной главе (XVI, 26) подробно рассказывает о том, как еще в давние времена козы, подходившие к знаменитой дельфийской расселине, начинали издавать необыкновенные звуки, как потом стали подходить к этой расселине и люди и тоже испытывать разные чудесные перемены, как многие от этого падали в расселину и погибали, как взамен этого было решено

учредить оракул с предсказаниями одной специальной жрицы, сидевшей на треножнике, как жрицами всегда были только девицы и как только в очень поздние времена девицы были заменены замужними женщинами не моложе 50 лет во избежания соблазна среди вопрошавших оракула. У Иустина (XXIV, 6) читаем:

«Посредине горы скалы расходятся амфитеатром... На склоне горы, почти на ее середине, находится небольшая площадка, и в ней — глубокая расселина, которая обращена к оракулу. Выходящее отсюда холодное испарение повергает ум жрецов в безумие, движимое какой-то силой, и принуждает наполненных богом женщин давать ответы вопрошающим».

Пифий было в разное время разное число. Но вообще их было немного. Пророчества давались тоже не постоянно, а начиная от одного раза в месяц и до нескольких сеансов. Во времена расцвета оракула получить ответ пифии было не так легко, потому что вопрошателей было очень много и им приходилось соблюдать очередь. Источники говорят об очень интенсивном воздействии указанных испарений на людей, так что пифии были недолговечны, а иной раз умирали даже после одного вдыхания. В классические времена изречения пифии облекались жрецами в стихотворную форму, а именно — в форму гекзаметра или даже ямбического триметра. В позднейшие времена прозаические ответы были не редкостью.

Изображая прошлое Дельфийского оракула, Павсаний (X, 12) рассказывает немало занятных вещей о разных дельфийских пророчицах, которых он, между прочим, называет сивиллами. Первая такая сивилла, оказывается, была дочерью Зевса и Ламии; а эта Ламия была дочерью Посейдона и представляла собой отвратительное чудовище. Эта первая сивилла Герофила предсказала все ужасы Троянской войны. В сочиненном ею гимне Аполлону она называет себя не только Герофилой, но и Артемидой и законной женой Аполлона; а иногда опять она говорит, что «она его дочь и сестра». Эти мотивы ведут нас к первобытным родственным отношениям, когда родственные и брачные связи различались не очень четко. Временами матриархатом веет и от слов Павсания: «В других своих пророчествах она говорила, что рождена она бессмертной матерью, одною из нимф горы Иды, а что отец ее был смертным». В ее стихах, которые Павсаний тут же приводит, между прочим, местом ее рождения объявляется река Айдоней, но Айдоней — наименование подземного бога. Таким образом, везде тут следы хтонизма. Тут же, между прочим, Павсаний говорит и о том, что Герофила была жрицей Аполлона Сминфея в Троаде, а о хтонизме Сминфея мы уже знаем (стр. 278). Приводится и трогательная эпитафия на могиле Герофилы, свидетельствующая об ее пророческом служении Аполлону.

Имеются намеки и на прорицание в Дельфах на основании шелеста лавра, дерева, которое находилось в самом внутреннем помещении храма (Hymn. Hom. II, 215, Aristoph. Plut. 212 и сл.). Гадание при помощи жеребьевки, по-видимому, имело место в Дельфах непродолжительное время и в незначительных размерах, если судить по такому источнику (FHG. I, 417):

«Филохор говорит, что Парнассом владели три нимфы по имени фрии, кормилицы Аполлона, по которым получили свое название гадания по жребиям. Другие же говорят, что гадание по жребиям изобрела Афина, но что когда это гадание вошло в славу больше Дельфийских оракулов, то Зевс ради милости Аполлону сделал гадание по жребиям ложным. Поэтому, когда люди приходили за предсказателями в Дельфы, то также и пифия говорила: много метателей жребия, но мало гадателей».

Об этих фриях подробно рассказывает Гомеровский гимн III, 552—566: это крылатые дочери Зевса, с волосами, посыпанными мукой, живущие в Парнасской долине, обучающие всех гаданию. Свой пророческий дар они получали от меда, и Аполлон мальчиком сам у них учился. Таким образом наряду с Землей, Дионисом, фиадами и пр. это все та же хтоническая стадия Дельфийского оракула, в дальнейшем уступившая свое место Аполлону.

Несколько слов относительно самого характера предсказаний, дававшихся в храме Аполлона в Дельфах. Особенностью этих предсказаний было то, что они отличались слишком общим и потому двусмысленным характером, причем сама древность отдавала себе в этом полный отчет. В качестве примера обычно приводится ответ, данный Крезу, царю Лидийскому, гласивший, что если он перейдет реку Галис, то разрушит великое царство. Говорят, что когда Крез перешел эту реку, то было разрушено его собственное царство (подробно об этом у Геродота, I, 53, 90—91). Двусмысленный характер предсказаний, допускавших самое широкое толкование, позволял Дельфийской коллегии жрецов воздействовать на всю греческую политику и создавал возможность самой неприкрытой спекуляции в личных целях. Однако сводить все на одну спекуляцию было бы вульгаризмом. Двусмысленность Аполлоновых оракулов была совершенно общеизвестна и всеми понималась как нечто естественное и не требующее для себя оправдания. Такие глубоко религиозные люди, как Эсхил, Софокл, Пиндар, постоянно приводили в своих произведениях прозвище Аполлона Локсиас, что означало «Двусмысленный» или «Кривой». Можно не считать особенно благочестивым Еврипида, но Софокл, например, не только благочестив, но в своих трагедиях ставил себе прямое задание прославлять и возвеличивать именно Аполлона с его оракулом. У свободомыслящего Гераклита имеется тоже вполне лойяльное суждение об

Аполлоне, наводящее на большие размышления (frg. 93), как о «владыке, оракул которого в Дельфах не сказывает, не утаивает, но намекает». Во фрагменте 92 читаем следующее:

«Сивилла же, которая, по Гераклиту, неистовыми устами вещает невеселое, неприкрашенное, непримазанное, достигает своим голосом за тысячу лет, ибо бог [вдохновляет] ее».

Ликофрона нельзя назвать скептиком, и тем не менее он без всякого колебания говорит о «кривых оракулах» (1467).

Нам представляется, что слишком общие оракулы Аполлона Дельфийского исторически объясняются именно тем, что само мировоззрение этого периода является абстрактным и всеобщим (см. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. II, 1929, стр. 353), а не конкретно-индивидуальным. Эта абстрактная всеобщность была предопределена рабовладельческой формацией, действительно ничего не знавшей в период своего восхождения и расцвета о правах и интересах конкретного субъекта и личности и знавшей только право полиса. Такой именно подход или, может быть, подобный ему необходимо применять для объяснения столь сложных явлений, как оракулы Аполлона в Дельфах, тем более что эти последние часто определяли тогдашнюю политическую жизнь.

Но к концу античности, ко времени Лукиана, в этот оракул уже мало кто верил; всем бросалось в глаза лихоимство его жрецов. Лукиан как раз и выражает тогдашнее неверие в этот оракул, злобу и раздражение против его претензий, горький упрек себе и своим предшественникам, когда-то верившим во всемогущество и всезнание Аполлона Дельфийского. Он обращает против оракула оружие сатиры, высмеивает его, и в этом столько же злобы и негодования, сколько горечи, скорби и отчаяния. Вот это знаменательное рассуждение Лукиана из «Разговоров богов» (16), столь характерное для выродившейся античности:

«Аполлон же притворяется всезнающим: он и стрелок, и кифарист, и лекарь, и прорицатель: открыл себе пророческие заведения — одно в Дельфах, другое в Кларе, третье в Дидимах и обманывает тех, кто к нему обращается, отвечая на вопросы всегда темными и двусмысленными изречениями, чтобы таким образом оградить себя от ошибок. И он при этом порядочно наживается: на свете много глупых людей, которые дают обманывать себя. Зато более благоразумные люди прекрасно понимают, что ему нельзя верить, ведь сам прорицатель не знал, что убьет диском своего любимца, и не предсказал себе, что Дафна от него убежит, хотя он так красив и у него такие прекрасные волосы».

Это рассуждение Лукиана чрезвычайно ценно для характеристики общественно-политической и религиозной оценки оракула Аполлона в эпоху разложения античного мира. Что же касается исторического понимания существа дела, то Лукиан не способен

понять такие явления, как язычество и христианство. «С его плоско-рационалистической точки зрения, и то и другое суеверие одинаково нелепо» [1]. Но всякая нелепость, если она длится века и тысячелетия, имеет под собой тот или иной социальный базис.

в) Остановимся еще на одном вопросе большого исторического значения. Это — взаимоотношения Аполлона и Диониса, поскольку именно здесь, в Дельфах, эти два божества не только объединились внешне, но и представляли собой очень глубокий внутренний синтез, требующий разъяснения. Оба эти божества являются, конечно, прежде всего антагонистами, поскольку один из них — по преимуществу бог светлого начала, другой же — бог темного и слепого экстаза. Подходя к этому вопросу исторически, необходимо значительно расширить и усложнить это простое противоположение и необходимо лишить его обычно наблюдаемого у историков и филологов метафизического формализма.

Если мы будем иметь в виду хтоническую ступень античной мифологии, то все характерные для нее демоны, и в том числе Аполлон и Дионис (поскольку можно говорить об их тогдашнем существовании), являются безусловно стихийными, в той или иной мере уродливыми и оргиастическими. Для характеристики этой мифологической ступени можно привести, например, место из Страбона (X, 3, 10), где характерным образом поставлены на одну плоскость божества, совершенно разъединенные в классический период.

> «Большинство эллинов устраивало в честь Диониса, Аполлона, Гекаты, а также в честь муз, и в особенности Деметры, всякого рода празднества, вакханалии, хоровые танцы, посвящения в таинства, называя при этом Диониса Вакхом, главою мистерий, демоном Деметры. Всем этим божествам устраиваются процессии с священными деревьями, хоровые танцы и посвящения. Что касается муз и Аполлона, то первые руководят хорами, а ведению последнего подлежат также прорицания. Служители муз — все образованные лица и в особенности музыканты, а служителями Аполлона состоят, кроме этих лиц, также прорицатели; Деметры — все посвященные, носители факелов, истолкователи таинств, наконец, служители Диониса — силены, сатиры, титиры, вакханки, лены, фрии, мималлоны, наяды и нимфы».

Если тут и была какая-нибудь разница между Аполлоном и Дионисом, то в сравнении с общим характером хтонизма она могла иметь только третьестепенное значение.

Другое дело — ступень героизма и олимпийской мифологии. Под влиянием глубочайших социальных факторов здесь оттесняется все темное и оргиастическое, и потому здесь — царство Аполлона, но никак не Диониса. Эта ступень прекрасно харак-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XVI, ч. 2, стр. 411.

теризуется борьбой, которую ведут Аполлон и его герои против всякого рода чудовищ и стихийных сил, и в частности — смертельная борьба между Аполлоном и Дионисом, доходящая до растерзания участников этой борьбы. Укажем только на пророка и служителя Аполлона Орфея, растерзанного менадами. Кратко об этом можно прочитать у Псевдо-Эратосфена и подробнее у Овидия (Met. 1—40). Псевдо-Эрастофен (24, Радц.), рассказывая о дивной игре Орфея на лире, полученной им от Аполлона, пишет:

«Он не чтил Диониса, которым был прославлен [вероятно, имеется в виду последующее прославление], и считал величайшим из богов Гелиоса которого стал называть еще, кроме того, Аполлоном. Пробуждаясь еще ночью, он утром восходил на так называемую Пангейскую гору и дожидался там восхода солнца, чтобы увидать прежде всего Гелиоса. Вследствие этого Дионис прогневался на него и наслал Бассарид, как рассказывает трагический поэт Эсхил. Они растерзали его на части и разбросали члены тела все в разные стороны. Тогда Музы собрали их и погребли в так называемых Либефрах [место на западном склоне Геликона]».

Главным образом в VII в. до н. э. пронеслась по Греции дионисийская буря, сметавшая на своем пути стройные и пластические олимпийские образы. Аполлону, этому главному представителю олимпийского оформления, пришлось отказаться от своего недоступного величия, приблизиться к интимному человеческому пониманию и тем самым объединиться с Дионисом, который в своем чистом виде, т. е. в виде буйного оргиазма, конечно, тоже не мог рассчитывать на длительное существование. Вот почему развитие индивидуализма в начале восходящей рабовладельческой формации должно было необходимым образом прийти к объединению этих двух божеств, Аполлона и Диониса, подобно тому, как и вообще везде в греческой жизни того времени культурно-социальный прогресс совершался при помощи перевода старой, олимпийской религии и мифологии на язык нового, свободно-индивидуального научного, художественного, или социально-политического сознания. Таким образом, Аполлон и Дионис теперь вновь объединились наподобие своего старинного хтонического родства, и это объединение произошло в Дельфах.

В Дельфах пифия находилась под воздействием дурманящих паров, и в этом сказывалась старинная стихийность и слепая зависимость первобытного человека от непонятных для него могучих сил природы. И это был Дионис. Но бормотания пифии тут же интерпретировались целым штатом жрецов, и эти жрецы проводили общегреческую политику классической, полисной системы; это было уже вполне определенным оформлением бессмысленной стихии и вполне соответствовало той новой восхо-

дящей рабовладельческой формации, когда человек уже научался преодолевать стихию. И это был Аполлон. Дельфийские жрецы, находясь под влиянием тех или других социальных и политических обстоятельств, «обманывали» вопрошателей Аполлона. Но это было положительным и прогрессивным явлением в деятельности аполлоновского оракула, так как он руководил политикой растущих рабовладельческих полисов. Достаточно указать хотя бы на ту огромную колонизационную деятельность, которую развивали Дельфы. Не только дорога из Дельф в фессалийскую Темпейскую долину была усеяна святилищами Аполлона, и не только две другие священные дороги в Дельфы (из Эвбеи и Афин и из Пелопоннеса) делали это место центральным для всей Греции, но Дельфы простирали свою колонизационную деятельность в Акарнанию (Левкада, Амбракия) и даже вплоть до Италии (Кротон, Метапонт).

Для мифолога факт внутреннего синтеза Аполлона и Диониса в Дельфах есть самое несомненное, что только известно из религии и мифологии периода греческой классики, и это должно быть изучено и оценено по достоинству. Приведем некоторые немногочисленные материалы. Прежде всего, если Аполлон принял на себя и реформировал прежний оракул Земли, хранителем которого был Пифон, то это означало также и принятие всей дионисийской святыни, поскольку Пифон мало отличим от древнего хтонического Диониса. Свидетельством этого является, между прочим, характерная путаница источников, сообщающих об Омфале-Пупе (священном камне — символе центра мира), который якобы был на могиле Пифона, и о могиле Диониса в сокровенной части храма около треножника. Орфики учили о растерзании Диониса в виде отрока Загрея титанами и о захоронении его останков именно в Дельфах. И вот, по одним источникам, Дионис лежит под треножником, а Пифон — под Омфалом; по другим же источникам, наоборот: Дионис — рядом с Омфалом и даже в самом Омфале. Пифон — дракон, а Дионис — бык. Но сочетание быка и дракона в одном образе вообще не редкость. А что бык — отец дракона и дракон — отец быка, об этом специально читаем в источниках. Из многочисленных свидетельств о близости Пифона и Диониса укажем только на рассказ Павсания (X, 33, 9—10) об одном амфиклейском правителе, который убил дракона, охранявшего его младенца от врагов, думая, что этот дракон хотел его уничтожить. В дальнейшем этот правитель учредил в своей стране культ Диониса как самого главного божества.

Павсаний (X, 32, 7) говорит о Парнасе: «Его вершины находятся уже выше туч, и дриады на них совершают свои исступленные оргии в честь Диониса и Аполлона. Слово thyos («буйный»)

Гесихий поясняет: «Аполлон [Буйный] почитается в Милете». Слово «Фебоохваченный» употребляет Геродот (IV, 13) в смысле экстатического наития свыше на человека. Тот же термин, но несколько в ином, диалектальном виде находим у Ликофрона (1460). Также употребляется и эпитет «музоохваченный». Не только на Парнасе правился культ совместно Аполлона и Диониса, но даже и в таком месте старинного почитания Аполлона, как в Амиклах, по сообщению Макробия (I, 18, 2), участники празднества украшали себя плющом совершенно по образу Дионисовых празднеств. Гимерий (Or. XXI, 8) пишет:

«Будем почитать теперь его [Аполлона] как солнце, когда оно, освободившись от океана, движется на своих конях над землей с ярко сияющими кудрями, но — так же как и прекраснокудрого Диониса, когда этот последний, усыпивши дневной свет, играет среди хоров и песен».

Укажем далее, например, на такой знаменательный факт: три зимних месяца были посвящены в Дельфах Дионису, который воспевался здесь в дифирамбах; остальные же месяцы были посвящены Аполлону, который воспевался здесь в пеанах. Об этом сообщает Плутарх (De ei Delph., 9). Миф о периодическом возвращении Аполлона из страны гиперборейцев именно здесь находил наиболее интенсивное признание. Тут были аполлоновские празднества: Теофании, Теоксении и Пифии. В передаче Павсания (X, 19, 4) на фронтонах Дельфийского храма стояли «Артемида, Латона и Аполлон, музы, Заходящее Солнце [Гелиос] и женщины-фиады». На основании раскопок археологи спорят о расположении фигур, указанном Павсанием. Возможно, что на переднем фронтоне был Аполлон с музами, а на заднем — Дионис с фиадами. Немало примеров на объединение Аполлона и Диониса и в других местах Греции. При основании Мессении Эпаминонд и фиванцы принесли жертву Дионису и Аполлону Исменийскому, причем Павсаний добавляет: «в установленном порядке» (IV, 27, 6). На Эгине стояли рядом три храма — Аполлона, Артемиды и Диониса (II, 30, 1). На площади Гитиона в Лаконике стояли статуи основателей этого города, Аполлона и Геракла, но рядом с ними также — Диониса (III, 21, 8). В Аттике у флийцев «есть жертвенники Аполлона Дионисодота [Дионисом данного], Артемиды Селасфорос [Светоносной], Диониса Антия [весеннего цветения]. Хтонизм этой последней группы несомненен. Некоторые литературные материалы отражают прямое отождествление этих божеств.

Вспомним хотя бы тот фрагмент из Эсхила (выше, стр. 275), который прямо называет Аполлона — Плющевым и Бакхеем.

Точно такое же переплетение мотивов Аполлона и Диониса мы находим и у Софокла, у которого это доведено до полной

слитности и неразличимости. Это — хор из «Трахинянок» по поводу приближения Геракла (205—221, Шерв.).

Девушки, звонко
Пойте в покоях
И перед домом!
Дружно, юноши, гряньте
Вы хвалу сребролукому
Аполлону Заступнику!
Девушки! В лад восклицайте:
Пеан! Пеан!
Громко, громко призывайте
Артемиду Ортигию,
Аполлонову сестру,
Что, в руках держа по светочу,
Мчится лесом за оленями, —
И ее охотниц — нимф!
Пеан! Пеан!
Мой дух парит... О, не отвергну флейты
Твоей, владыка сердца моего!
Несет, мчит меня...
Эвой, эвой! О плющ! Эвой! Эвой!
Я несусь в безумной пляске,
В пляске вакховой... Эвой!
Ио, Ио, Пеан!

То же и у Еврипида. Макробий (Sat. I, 18, 6) сообщает: «Еврипид, свидетельствуя в «Ликимнии», что Аполлон и Либер являются одним и тем же богом, пишет (frg. 477): «О Владыка, Лавролюб, Вакх, Пеан, прекраснолирный Аполлон!» У того же Еврипида в трагедии «Ион» (125) в песне Иона к Аполлону дважды имеем припев: ō Paian, ō Paian, eyaiōn, eyaiōn. Здесь типичное аполлоновское призывание соединяется с традиционным дионисовским восклицанием.

Таким образом, переплетение и даже полное слияние аполлоновского и дионисовского мотива является для классической трагедии традицией.

Платон (Legg. II, 653 d.), говоря о празднествах своих идеальных граждан, об отдохновении их от трудов и исправлении их воспитания, празднества в честь муз и их руководителей, Аполлона и Диониса, считает главными. Покровителем молодых людей до 30 лет Платон (II, 665 a) считает Аполлона и Диониса, а людей до 50 лет — Диониса. Однако не только Еврипид, но даже и такой философ, как Аристотель, по свидетельству Макробия (Sat. I, 18, 1) утверждал тождество обоих богов: «Аполлон и Либер-Отец — один и тот же бог», причем Аристотель это подробно мотивировал.

Полстолетия тому назад из Дельфийских надписей — был реконструирован пеан, принадлежащий поэту IV в. Филодаму, причем этот пеан воспевал не Аполлона как все пеаны, но Дио-

ниса. Сейчас восстановлено 156 стихов этого пеана (см. Антологию Диля, II, 252). Каждая строфа этого пеана содержит припев, явно отождествляющий Аполлона и Диониса: «Эвой, о Иобакх, о иэ Пайан!» (Иобакх — одно из священных имен Диониса, Пайан — Аполлона). Характерно и такое место у Лукиана (V, 73 сл.):

«Гора, посвященная Фебу и Бромию, на каковой при смешении обоих божеств фиванки правят Дельфийские триэтерии Вакху».

У ритора III в. н. э. Менандра (Rhet. Gr. IX, 330.) тоже читаем не допускающие никаких кривотолков слова:

«Дионисом зовут тебя фиванцы, дельфийцы же чтут двойным именем: Аполлон и Дионис. Вокруг тебя дикие звери, вокруг тебя фиады, от тебя и луна приемлет лучи».

Сервий и Ватиканские мифографы тоже отождествляют Аполлона с Либером-Вакхом.

Рассуждения о тождестве Аполлона и Диониса мы находим в поздней философской литературе. Макробий посвятил в своих «Сатурналиях» большой трактат вопросу о тождестве Аполлона и Солнца (I, 17), о тождестве Либера-Отца с Солнцем (I, 18). В результате у него получается тождество Аполлона, Диониса и Солнца. Было бы громоздко приводить здесь все эти рассуждения. Однако для мифолога они содержат драгоценные указания на Эсхила, Еврипида и Аристотеля, а также и разного рода свидетельства историко-религиозного характера. Его собственная концепция выражена так:

«Солнце, когда оно находится в верхней, т. е. в дневной полусфере, называется Аполлоном. Когда же оно в нижней, т. е. в ночной, полусфере — то считается Дионисом, т. е. Либером-Отцом».

Высказывались мнения о том, что слияние Аполлона и Диониса есть продукт синкретизма конца античности и является выдумкой поздних философов, и в частности неоплатоников. Такое суждение совершенно неверно. Мы уже доказали, что 1) близость Аполлона и Диониса исконная, хтоническая, 2) что их разъединение произошло только в героический век (да и то Аполлон все еще продолжал в очень сильной степени сохранять хтонические пережитки и что 3) с наступлением греческой классики Дельфы реставрировали этот древний синтез Аполлона и Диониса, откуда он перешел к Эсхилу, Еврипиду, Аристотелю и Филодаму. Все эти явления имели место почти за тысячу лет до конца античности. Указывалось, что неоплатонизм есть философская реставрация старины. Однако если это так, то как раз именно в неоплатонизме мы должны находить наиболее древние мифологемы. Поэтому мифологические свидетельства поздних античных

философов не только вполне контролируемы при помощи фактов периода классики, но уже и априори обладают большой исторической достоверностью. Наконец, под синкретизмом поздней античности обычно понимают случайное нагромождение каких попало восточных и античных морфологий и религий, в то время как на самом деле здесь была вполне определенная историческая и социальная тенденция, приводившая, между прочим, и к систематическому восстановлению именно наиболее архаической мифологии и религии. Таким образом, позднейшее отождествление Аполлона и Диониса — огромный аргумент в руках мифолога, поставившего своей целью исследовать сущность Аполлона Дельфийского или, как его называли, Аполлона Пифийского. Это реставрация хтонического Аполлона, что, однако, не могло не быть в то же самое время и реставрацией хтонического Диониса, так что в результате здесь возникало представление о каком-то едином и цельном божестве, в котором только с большим трудом удается теперь отличать черты Аполлона от элементов Диониса.

В связи с этим отождествлением Аполлона и Диониса необходимо выдвинуть одну существенную особенность Дельфийского Аполлона и его мифологии. Это — его *очистительные* функции. Без этих функций классический Аполлон совершенно немыслим. Они вытекают из того углубления мифологии Аполлона, которым она стала отличаться со времени своего объединения с Дионисом как богом напряженной человеческой субъективности; и они нередко встречаются в героических мифах, прежде всего в мифах о Геракле и Оресте. Очищению подвергается прежде всего сам же Аполлон после убийства Пифона. Характерно, что это очищение совершает критянин. Павсанию (II, 7, 7—9) принадлежит подробный рассказ о том, как после убийства Пифона Аполлоном и Артемидой овладел ужас, как они бежали на Крит за очищением и получили его там у Карманора, как жители Эгиалеи (где Аполлона и Артемиду первоначально охватил ужас) подверглись болезни, как эта болезнь исчезла после умилостивления Аполлона и Артемиды и как на Акрополе Эгиалеи в том месте, куда вступили очищенные Аполлон и Артемида, был построен храм богини Убеждения. По схолиасту к Пиндару (Pyth. hyp.), очистителем Аполлона в данном случае был сын Карманора Хрисофемид. Дельфийская легенда учила об очищении Аполлона в лавровой роще в Темпейской долине в Фессалии, в связи с чем и был учрежден праздник Септерион. Этот мотив очищения Аполлона после убийства Пифона довольно популярен. Он дошел до Плутарха, Элиана и Цензорина, и его развивает даже Стефан Византийский. В связи с этим Эсхил (Suppl. 214) называет Аполлона Святым или Чистым (hagnos).

У того же Эсхила (и в той же трагедии, 260—270) имеется весьма важный рассказ о некоем Апии, сыне и пророке Аполлона, пришедшем некогда в Аргос и очистившем эту страну от чудовищ и всякой скверны. Служители и пророки Аполлона в качестве очистителей — вообще не редкость. Здесь пока еще — фетишистское понимание скверны и довольно механическое от нее очищение, уходящее в старину магических, целительных функций Аполлона (стр. 291). В самих Дельфах тоже практиковалось очищение путем кровавых жертв и пользования лавром. Но тут фигурировали всякого рода преступники. Этого дельфийского очищения кровью не понимал уже Гераклит, которому принадлежат такие знаменательные слова (frg. 5, Маков.):

«Напрасно ищут они очищения от пролития крови в том, что марают себя кровью. [Ведь это все равно], как если бы кто-нибудь, попав в грязь, грязью же хотел ее смыть. Безумцем счел бы его [всякий] человек, заметивший, что он так поступает. И статуям этим они молятся, [все равно]; как если бы кто-нибудь пожелал беседовать с домами. Они не знают, что такое боги и герои».

Таким образом, ни кровавая месть, уходившая в глубину общинно-родовых отношений, ни принесение жертвы, кровью которой можно было бы очистить пролившего кровь преступника, по крайней мере уже в VI—V вв. до н. э. не были такими представлениями, которые можно было бы считать ведущими. На очереди стояло очищение внутреннее, т. е. раскаяние, искупление, а не только внешнее очищение. В этом смысле мотив рабского служения Аполлона у Адмета и Лаомедонта является гораздо более высокой формой очищения. Однако и это еще не было тем внутренним просветлением преступника, которое мы находим, например, у Софокла в его «Эдипе в Колоне». Насколько оракул Аполлона в Дельфах в период классики давал это внутреннее просветление, сказать трудно, если не базироваться слепо на поздних античных учениях о духовном просветлении. Может быть, недостаточность в этом отношении дельфийского оракула сказалась уже у самого Эсхила, который почему-то не изобразил полного очищения Ореста у дельфийского Аполлона. Эсхил заставил этого последнего отправить Ореста за окончательным очищением и умиротворением к Афине Палладе из Дельф в Афины (Eum. 79—83). Здесь, несомненно, сказалась прогрессивная настроенность Эсхила, поскольку его сознание, помимо дельфийского очищения, уже требовало общественных и государственных форм ликвидации всякого преступного деяния. Следовательно, и в этой области классического Аполлона, т. е. в сфере очистительных функций Аполлона Дельфийского, была своя социальная история, отдельные этапы которой вполне определенно нащупываются современным исследователем.

г) Характеристика Дельфийского, или Пифийского, Аполлона не была бы полной, если не обратить внимания еще на один момент, хотя, собственно говоря, рассмотрение его выходит далеко за пределы мифологии. Это так называемые Пифийские *игры и состязания,* которые были установлены в честь победы Аполлона над Пифоном и которые по своему блеску и популярности уступали только знаменитым Олимпийским играм. Сведения об этих играх можно найти у Павсания и Страбона, а особенно во вступлении в древних комментариях-схолиях к Пифийским одам Пиндара. Из этих источников видно, что до 590 г. игры эти устраивались местными фокейскими силами, но что с этого года ими стала распоряжаться дельфийская амфиктиония. Можно проследить историю этих состязаний, где сначала подвизались флейтисты-авлоды, а в дальнейшем и кифареды, где потом стали проводиться также и гимнастические, конные и другие состязания, но где мусическая часть всегда предшествовала физкультуре. Имеются сведения о победителях, наградах и организации состязаний. Страбон (IX, 3, 9—11) сообщает ряд интересных сведений о мусической части и, между прочим, о пятисоставном номе — песни в честь Аполлона, — исполнявшемся на празднестве и изображавшем борьбу Аполлона с Пифоном.

д) Дельфийский, или Пифийский, Аполлон пользовался широкой известностью во всей Греции. Его оракулов с аналогичной идеологией и организацией было по всей Греции очень много.

Важно отметить, что местом распространения аполлоновских экстатических оракулов являлась по преимуществу Малая Азия.

Самым популярным из них был оракул Аполлона в *Дидимах* около Милета, где и сам Аполлон именовался Дидимейским. По Геродоту (I, 46, 157; VI, 19) и Страбону (XIV, 1, 5), основателем этого оракула был некий Бранх, пророк и любимец Аполлона, и его потомки Бранхиды были наследственными жрецами этого оракула. Диоген Лаэрций (VIII, 4) сообщает, что в этом храме был щит, пожертвованный еще Менелаем, впоследствии почти сгнивший и сохранивший только переднюю сторону из слоновой кости. Храм неоднократно разграблялся (например, Ксерксом) и потом вновь выстраивался. Оракул здесь был экстатический, и прорицания давались тоже при содействии соответствующих испарений и мантической воды. О вдыхании священных вод в Дидимах говорит Ямвлих (De myst. III, 12). Были и празднества Дидимеи, включавшие состязания. Дидимейский Аполлон был настолько популярен, что под этим названием почитался и в других местах, а по Павсанию (VII, 2, 6), он был древнее даже ионийского поселения в Малой Азии.

Другим знаменитым оракулом Аполлона в Малой Азии по типу Дельфийского был оракул Аполлона в *Кларосе* около Коло-

фона. Павсаний (VII, 3, 1—3) рассказывает историю этого оракула, очень важную для характеристики малоазиатского Аполлона. В древние времена в Карию пришли критяне и стали теснить местное население. А когда после второго фиванского похода здесь появились греки, то критский вождь Ракий вступил в брак с прибывшей сюда Манто, дочерью знаменитого фиванского пророка Тиресия. Из других источников мы знаем, что эта Манто и ее сын Мопс были первыми жрецами Кларосского Аполлона. У Страбона (ниже, стр. 391, сл.) и Сервия (Buc. VI, 72) читаем о борьбе Мопса и Калханта (другого аполлоновского пророка) из-за первенства и о победе Мопса. У Тацита (Annal. II, 54) имеется рассказ о Германике, вопрошавшем у Аполлона Кларосского.

«Там не женщина [заведует делом], как в Дельфах, а жрец, приглашаемый из известных фамилий, и почти всегда из Милета. Он выслушивает только о числе вопрошающих и об именах их, затем спускается в пещеру, почерпает там воды из таинственного источника и, часто не зная грамоты и стихосложения, дает ответы в стихах, сложенных на предметы, о каких кто задумал» (Модестов).

В Кларосе были и игры. Популярность оракула была велика, так что Аполлон Кларосский почитался во многих других местах. Особенно этот оракул был популярен в Риме. Плиний (Nat. hist. II, 232) говорит о вредном влиянии кларосского источника на здоровье.

Менее известны были другие малоазиатские оракулы Аполлона. Так об Аполлоне *Фимбрейском,* около Трои, сообщает некоторые сведения Сервий (Aen. III, 85). Жрецом был здесь известный Лаокоон (например, Ватиканские мифографы II, 27, 2). Тут, между прочим, была знаменитая встреча Ахилла с троянской царевной Поликсеной, и тут Ахилл был убит Парисом при помощи Аполлона во время свадьбы с Поликсеной. Точное географическое положение оракула указывается у Страбона (XIII, 1, 35) и у Гесихия (v. Thymbra). В Гринейоне, около города Мирины в малоазиатской Эолиде, был тоже оракул Аполлона, причем, по Страбону (XIII, 2, 5), культ Аполлона вообще был распространен от Трои до Тенедоса. О роще плодовых и других прекрасных деревьев у храма Аполлона Гринейского сообщает Павсаний (I, 21, 9). У Сервия (Buc. VI, 72) читаем подробный рассказ о происхождении имени Гринея (это или сын Аполлона, или сын Еврипила), о связанных с ним героических мифах, о жреце Калханте и его гаданиях и, наконец, о прекрасной природе этого места. В Ликии, в городе *Патарах* был оракул Аполлона, где жрица, по Геродоту (I, 182), запиралась по ночам в храм для общения с богом. По Сервию (Aen. IV, 143), Аполлон в течение шести летних месяцев дает оракулы в Патарах и в течение

шести зимних месяцев — на Делосе. Вспомним Горация (Carm. III, 4, 60—64, Шатерн.).

Тут — неразлучный навеки с луком,
Кто в чистой влаге моет Касталии
Кудрей извивы, — житель кустарников
Ликийских иль лесов родимых
Делоса, — ты, Аполлон Патарский.

В святилище оракула Аполлона Фирксея (ниже, стр. 505), недалеко от Кианей в Ликии, по Павсанию (VII, 21, 13), гадали по воде священного источника, причем «там вода дает возможность всякому, кто посмотрит в источник, видеть все то, что он пожелает».

Что касается оракулов Аполлона дельфийского типа в самой Греции, то они менее популярны, чем малоазиатские. Из них укажем следующие. Павсаний (X, 35, 2) подробно рассказывает об оракуле Аполлона в Абах, фокейском городе, и об его печальной судьбе. Немало оракулов также было в Беотии. Павсаний (IX, 23, 6) указывает на «непогрешимый» оракул Аполлона Птойского в Фивах, будто бы давшего в 479 г. ответ Мардонию на карийском языке (то же у Геродота, VIII, 135); а также (IX, 10, 2—4) на Аполлона Исменийского с подробным описанием его храма и культа. Оракул Аполлона был и в Тегире (Plut. de def. or. 5), где, по одному из более редких преданий (ниже, стр. 358), родился и сам Аполлон. Оракулы Аполлона были и в Пелопоннесе. Павсаний (II, 24, 1) говорит об оракуле Аполлона Дейрадиота (Горнохребетного) в Аргосе, где жрица давала пророчества после вкушения крови барана.

Кроме всех этих оракулов Аполлона, рассыпанных по всей Греции, можно было бы привести еще много разных мест, где он почитался под именем Пифийского, что также указывало на связь с Дельфийским оракулом, хотя, быть может, здесь и не было оракулов в собственном смысле слова. Такой Аполлон Пифийский почитался в Афинах, Фивах, в Аргосе, Трезенах, Коринфе, Сикионе, Мегаре, Потидее, Тегее, а также на островах Делосе, Самосе, Родосе (Линд), Паросе, Фасосе, Коркире и Крите.

Из более мелких и менее известных оракулов Аполлона упомянем: в материковой Греции — в беотийских Эвтрезисе и Гисиях, в фессалийской Коропе, в Оробии на Эвбее; в Малой Азии — в троадских Адрастее, Гергисе и Зелее и недалеко от Магнезии на Меандре в Гиеракоме. Не следует выводить все эти оракулы Аполлона обязательно из Дельф. Эти прорицалища возникали часто сами собой, вполне стихийно. Стоит указать хотя бы на такую разницу малоазиатских оракулов Аполлона с дельфийскими, что прорицания здесь давались не только

женщинами, но и мужчинами. Такие мужские прорицалища Аполлона едва ли были непосредственно связаны с Дельфами.

Классическим местом изображения аполлоновского оргиастического оракула является Энеида Вергилия (VI, 42—101), где в связи с вопрошанием Энея в храме в Кумах дается подробное описание и самого этого храма, и находящейся в нем Сивиллы с разными психологическими и физиологическими подробностями, а также и ее пророчеств. И вообще обилие оракулов Аполлона с их разными атрибутами вызывали в древности восторг и удивление. И еще Гимерий (Or. XXI, 8) восторженно писал:

«Будем подражать, о юноши, всемудрой лире Аполлона. Как этот бог ее настроил?! Ведь Колофон имеет именно лиру, в Дельфах же звучит треножник. Однако ты найдешь оракул и в источниках у Бранхидов, и в свою очередь божество вещает у делосцев при помощи растительности».

Аналогичный этому текст у Гимерия также и в XXVIII, 1.

е) Реставрация хтонических сил ради обогащения и углубления восходящего человеческого индивидуума; светлое аполлоновское овладение темным дионисийским оргиазмом; победа над драконом Пифоном, этим стражем Земли и ее Дельфийского оракула; вещания пифии под воздействием стихийных сил, с интерпретацией ее прорицаний в духе восходящей полисной системы; Дельфийский оракул и его колоссальное влияние на всю социально-культурную жизнь классической Греции; распространение этого культа Аполлона по всей Греции и существование его до последних дней античности — всё это факты большого значения из истории мифологии и религии классической Греции. И хотя консервативный Софокл и сетует на умаление Дельфийского оракула в своем знаменитом втором стасиме из «Эдипа-царя», а либеральный Цицерон (De divin. II, 67) прямо говорит о давнишнем презрении к этому оракулу, все же слава его была настолько велика, что даже Еврипид в эпоху наибольшего свободомыслия, тот самый Еврипид, который снизил Аполлона до бытового уровня и очень слабо верил в оракулы, даже этот Еврипид посвящал Аполлону Пифийскому свои лучшие лирические стихи и не переставал вздыхать (Phoen. 226—234, Анн.):

О блестящие скалы Парнаса
И ты, о светлая высь его двуглавой вершины,
Где факелы пляски священной
Царя Диониса мелькают!
О вечно цветущая лоза,
Точащая сок виноградный
В бессменно обильные кисти!
Дракона божественный грот,
И ты, ущелье Феба,
И вы, священные склоны,
Венчанные снегом!..

3. Спецификум классического Аполлона. а) Путь от архаики к классике и от ранней классики к высокой классике проходили решительно все античные боги, демоны и герои. Почти для любой мифологической фигуры можно привести достаточное количество первоисточников, рисующих именно этот общий путь мифологического развития. Отличается ли в этом отношении Аполлон от всех прочих богов, демонов и героев и каков его спецификум на этой наиболее развитой и зрелой ступени развития? Вопрос этот не так легко разрешить, несмотря на многочисленные материалы, которыми мы располагаем об Аполлоне; или, лучше сказать, вопрос этот с трудом поддается решению именно благодаря обширным и едва обозримым материалам первоисточников, благодаря невероятной пестроте и хаотичности этих материалов. То немногое, что можно сказать на эту тему, не есть, конечно, решение данного вопроса; оно скорее только подступ к этому решению. Но даже и предварительная работа сложна и потребует еще немало времени.

На сегодняшний день укажем только то, что само бросается в глаза, не решая пока вопроса о том, является ли эта очевидность окончательной картиной существа дела.

Нетрудно заметить, что почти всюду в приведенных у нас выше материалах по Аполлону фигурируют черты какого-то нарочитого и *сугубого оформления, упорядочения, организации, осмысления, освящения, доведения до ясности и очевидности борьбы со тьмой и просветления как физического, так и широко социального и даже внутренне-субъективного.* Эта оформляющая сторона в Аполлоне больше всего бросается в глаза; и в ней он успешно конкурирует со всеми другими богами и демонами, имеющими сюда отношение, как например с Афиной Палладой, Гермесом, Гефестом или Деметрой. Укажем хотя бы несколько основных областей из периода высокой классики, в котором эта сторона Аполлона проявилась наиболее заметно.

б) В хтоническом Аполлоне были сильно выражены его связи с процессами жизни, с рождением, воспитанием живых существ. Приведем текст, из которого видно, что эта хтоническая черта, дойдя до аполлоновской классики, превратилась в целую систему правил и законов, относящихся именно к рождению и воспитанию детей. Ямвлих (Vit. Pyth. 200—213) на основании сочинений ученика Аристотеля Аристоксена о пифагорействе рисует нам весьма подробно разработанную систему таких правил, причем по вопросам питания и пищеварения он прямо ссылается (208) на Аполлона: «Эта наука первоначально [была делом] Аполлона и Пеона, а затем [ею стали заниматься] Асклепий и его ученики». Тут мы находим массу всяких правил о воздержании, о регулировании половой жизни и о возрасте вступле-

ния в брак, о подготовке себя к произведению потомства, о воспитательных мерах и т. д. Это не стихийный хтонизм, а пифагорейство, т. е. высокая классика.

в) Нетрудно также подметить соответствующие функции и в *социально-политической* области и как раз именно периода высокой классики, т. е. времени VI—V вв. до н. э., а не восходящего патриархата, бывшего почти за тысячелетие до этого. Аполлона воспевает спартанофил Тиртей и аристократ Феогнид. Ему верен аристократ, и притом тоже дорийского типа, Пиндар. Его на все лады возвеличивает Софокл, прославившийся своим консерватизмом, своим жречеством в храме как раз Асклепия, сына Аполлона, своим участием в реакционном перевороте в Афинах в 411 г. Аполлона особенно высоко ставит политический реставратор и утопист Платон; отдавая под его власть почти всю религию, он указывал, что именно лакедемонянами Аполлон Пифийский понимался как дарователь законов. В самом начале «Законов» (I, 624а) прямо утверждается, что законодателем был Аполлон; (см. указание на то же самое — 632d). По Платону, по преимуществу именно доряне пользуются Аполлоном Дельфийским в качестве прорицателя. Значение Аполлона Дельфийского в этом смысле подчеркивается (III, 686а). Рисуя свое идеальное государство, Платон требует клятвы от свидетелей на суде именем Зевса, Аполлона и Фемиды (XI, 936е) и избрания трех мужей в храме Аполлона и Гелиоса с посвящением их именно этим божествам для устроения лучшего суда (XII, 945d); не забывает Платон и об отправлении посольств к Зевсу Олимпийскому и Аполлону Пифийскому (XII, 950е). Об известном спартанском законодателе Ликурге прямо говорится, что он, создавая свои законы, «непрерывно обращался в Дельфы к Аполлону» (Aristot. frg. 492). Другой источник говорит, что о Ликурге думал так и Платон, и Аристотель (frg. 447). Диоген Лаэрций (VIII, 13) свидетельствует, что единственный жертвенник, который признавался Пифагором, был жертвенник Аполлона Генетора (Производителя). Кротонцы самого Пифагора называли Аполлоном (ниже, стр. 411).

Организационные, оформительные и направляющие функции Аполлона в период греческой классики сказались, во-первых, в области социально-политической; и, во-вторых, они имели здесь вполне определенную тенденцию, а именно, содействовать восходящей полисной системе раннего рабовладельческого государства и направлять эту систему преимущественно в дорийском и спартанофильском духе. Конечно, ответы Пифийского оракула были настолько разнообразны, что свести все их на одну аристократическую тенденцию никак нельзя. В греко-персидских войнах Дельфийский оракул был на стороне всенародного

греческого дела и не преследовал одни только узкосословные цели. Фактом огромной важности является и то, что основанный после победы над варварами, т. е. после 479 г., Делосский союз греческих государств, хотя и функционировал под покровительством Аполлона, но всецело был в руках уже афинян, т. е. в руках растущего демократического государства; и это аполлоновское возглавление афинской гегемонии не кончилось в 454 г., когда союзная казна была перенесена с Делоса в Афины. Таким образом, Аполлон возглавлял здесь в период классики уже демократию, товарно-денежную афинскую демократию. Правда, этот демократизм Аполлона Делосского кончился вместе с разгромом Афин в Пелопоннесскую войну. Однако важно то что Аполлон периода классики — это не только аристократия. Вспомним также, что, по Платону (стр. 303), Аполлон был «Отчим» для всех афинян и вообще ионян, и в период пелопоннесской войны были случаи, когда обе борющиеся стороны афиняне и лакедемоняне одновременно посылали военную добычу в Дельфы. Наконец, не случайность демократической тенденции у Аполлона свидетельствуется тем, что, по Антонину Либералу (4), Аполлон не только покровитель Амбракии и колонизатор, но он призывает ниспровергнуть здесь тирана Фалэка, за что здесь и почитался Спасителем-Пифийцем.

г) Не только в области социально-политических отношений мы наблюдаем понимание Аполлона как устроителя-организатора; настойчивое проведение в жизнь соответствующих такой его концепции тенденций находим и в сфере *морали, искусства и религии*. Укажем на такой религиозно-политический союз, как пифагорейство, который практиковал и проповедовал и специальную аскетическую мораль, и физическую тренировку, и пользование искусством для моральных целей, и мистическое умозрение, и все это осуществлялось здесь на основе старинно-аристократических традиций, с активным сопротивлением восходящей демократической практике. На почве мифологии Аполлона образовался миф о гиперборейцах и гиперборейской стране, где процветала мораль и художество и где вся жизнь была оформлена в духе Аполлона. В период греческой классики Аполлон со своими музами понимался не только превосходящим всех богов в своем художественном творчестве, но по преимуществу являлся богом искусства и художественного вдохновения. Можно сказать, что прославленная классическая калокагатия (caloscagathos — человек, прекрасный внешне и внутренне), основанная на гармонии физического и духовного развития человека и прошедшая все оттенки гармонии, начиная от старомодного аристократизма и кончая городской товарно-денежной демократией, является именно тем типом жизненного устроения

человека, который с полным правом можно назвать аполлоновским.

д) Сделаем несколько замечаний также и о *философии* в связи с мифологией Аполлона.

В досократовской философии мы наталкиваемся прежде всего на довольно значительный интерес философов этой поры к Аполлону. О так называемых семи мудрецах в этом смысле имеется достаточно материалов. Диоген Лаэрций (I, 28—33) рассказывает немало разных историй о том, как ценный дар, попавший в руки одного из семи мудрецов, передавался каждым из них другому и как последний передал этот дар дельфийскому богу. Платон (Prot. 342e — 343b, Сол.), характерным образом объединяя семь мудрецов со Спартой, пишет:

«Все они были ревнители и любители и ученики лакедемонской образованности; и всяким может быть выучена их мудрость, и будучи такого рода,— в кратких сказанных каждым из них достопамятных изречениях, которые они, и вместе сойдясь, положили как начаток мудрости в храм Аполлону, что в Дельфах, написавши то, что все прославляют: «Познай самого себя» и — «Ничего через меру».

Платон придавал большое значение этим дельфийским надписям. В другом месте (Charm. 164 d, e), он подвергает особому толкованию надпись «Познай самого себя», именно как приветствие дельфийского бога приходящим.

Забавный случай далее рассказывает Атеней об одном метапонтийском философе Пармениске (10,3 D,Маков.); этот случай как раз и свидетельствует о глубокой связи досократовских философов с Аполлоном Дельфийским.

«Пармениск же из Метапонта, как рассказывает Сем в пятой книге Делиады, бывший первым [мужем] и по знатности происхождения и по богатству, спустился в жилище Трофония и по возвращении оттуда не мог более смеяться. И когда он с вопросом об этом обратился к оракулу, пифия сказала:

«Ты, суровый, вопрошаешь о приятном смехе. [Его] даст тебе дома мать. Чти ее выше всего».

Он надеялся, что будет смеяться, когда вернется в отечество. Так как все-таки у него не было смеха, то он думал, что обманут. [И вот] как-то случайно он прибыл на Делос. И удивляясь всему на острове, он пришел в храм Латоны, думая увидеть какую-нибудь замечательную статую матери Аполлона. Увидев же, что [последняя есть] бесформенное полено, он неожиданно рассмеялся. И сравнив ответ бога и избавившись от дурного расположения духа, он весьма почтил богиню».

Досократики Парменид и Эмпедокл занимались «природой Аполлона» (21 A, 23 D). Из рассуждений Эмпедокла об Аполлоне до нас дошло известие о том, что к этому божеству он применял свою критику антропоморфизма, отрицая в Аполлоне наличие головы, рук, ног, прочих частей и органов человеческого тела (21 B, 134). Как же реально понималась эта «природа

Аполлона» у досократиков? Энопид (29, 7 D) утверждал в связи с наклонным путем солнечного круга:

«Аполлон называется Локсием, так как он выводит наклонный круг, двигаясь с запада на восток, то есть так как он подвигает наклонный круг с запада на восток».

Однако суть дела, по-видимому, совсем в другом.

Именно, мы натолкнулись на одно драгоценное свидетельство Плутарха (De Pyth. or. 16) об одном позднем гераклитовце (IV в. до н. э.) Скифине Теосском, который рассуждал так: «О лире, которую всю [т. е. всю гармонию мира] настраивает сын Зевса Аполлон. [В ней] он соединил начало и конец, обладает же он блестящим ударом — солнечным светом». Чтобы понять это более конкретно, вспомним Гераклитово (В 51) учение о «согласовании расходящегося» и о «возвращающейся к самой себе гармонии», причем тут же Гераклит употребляет и свое знаменитое сравнение с луком и лирой. Скифин, несомненно, использовал учение Гераклита о гармонии, но гераклитовский символ лиры он понял космологически и представил себе весь космос в виде такой колоссальной лиры, т. е. в виде гармонии сфер, которую строили на свой лад пифагорейцы. Сделать это Скифину удалось потому, что он уже начинал подобно стоикам вносить в гераклитовский поток некоторого рода телеологический принцип. По крайней мере о раннем стоике Клеанфе мы читаем такое сообщение (SVFI, frg. 502):

«Философ Клеанф, который прямо называет солнце ударом... Ибо всякий раз при восходе оно вонзает свои лучи, как бы ударяя ими мир, и [таким образом] выводит свет на гармонический путь; на основании же солнца он заключает и о прочих светилах».

Здесь факт огромной важности: античное учение о гармонии сфер, т. е. о космосе как о музыкальном инструменте и о настройке каждой небесной сферы в определенном тоне, с благозвучным слиянием всех этих тонов в одну мировую гармонию. Это не что иное, как именно аполлоновская космология. Другими словами, оформление бытия и всего космоса по законам Аполлона есть мировая лира и космическая симфония.

Связь пифагорейства с Аполлоном не раз проявляется и в позднейшей античной литературе, где мы сталкиваемся со следующими текстами.

Прежде всего Плутарх в своем трактате «Об «Е» в Дельфах» пытается разгадать этот таинственный знак, изображенный на вратах дельфийского храма и анализирует ряд мнений по этому вопросу. Мнение, которое принадлежит ему самому, сводится к тому, что этот знак есть обозначение числа 5, а это число 5 Плутарх разъясняет совершенно на манер пифагорейцев, видя

в нем сочетание нечетной мужской тройки с четной женской двойкой, откуда это есть число брака. Об этом Плутарх говорит в главе VIII данного трактата. Глава же IX настолько интересна для толкования Аполлона, что мы здесь приведем из нее значительную часть.

«Так вот, если кто-нибудь спросит, какое это имеет отношение к Аполлону, мы будем утверждать, что это относится не только к нему, но и к Дионису, которому в Дельфах отводится место не меньше, чем Аполлону. Действительно, мы слышим от богословов говорящих и воспевающих, одно в стихотворениях и другое без стихов, о том, как негибнущий и вечный по своей природе бог подвергается собственным превращениям по велению некоей судьбы и разума. В одном случае он воспламеняет все в огненную природу, уподобляя Все Всему. В другом же случае, когда он разнообразно становится в разных формах, претерпеваниях и потенциях, как он становится в настоящее время, он именуется миром, если брать одно из самых известных его имен. Более мудрые, таясь от толпы, называют это превращение в огонь по цельности — Аполлоном, а по чистоте и незапятнанности — Фебом. Но становление его вида и устроения в воздух, воду, землю, светила, растения и животных они таинственно толкуют как претерпевание и изменение в смысле некоего растерзания и расчленения. Называют же они его в этом случае Дионисом, Загреем, Никтелием и Исодетом. Его гибель и появление, его уход из жизни и возрождение они трактуют в виде загадок и мифологических построений, соответственно указанным здесь превращениям. И одному они поют дифирамбические песни, полные страстей и перемен, указывающих на некое блуждание и мытарство, почему Эсхил (frg. 355) и говорит, что «соединенному с воплями дифирамбу подобает сопровождать Диониса». Другому же они поют пеан в качестве стройной и разумной музы. В живописи и ваянии они изображают одного как нестареющего и вечно юного, другого же — многовидным и многообразным. И вообще одному они придают правильность, упорядоченность и несмешанное [ни с каким беспорядком] стремление; другому же — некоторую спутанную неправильность в соединении с игрой, гордостью, рвением и неистовством. Они взывают к к нему, как к «Эвию, который вращается среди женщин, Дионису, бегущему навстречу неистовым почестям», неплохо схватывая спецификум того и другого превращения».

Это не допускающее никакого двусмысленного толкования свидетельство Плутарха сводится к следующему. Имеется некий единый мировой принцип, который называется у Плутарха огнем и который, согласно учению древних, представляет собой тончайшую материю, нечто вроде нашего электричества. Этот мировой огонь переходит в становление, превращаясь в бесконечно разнообразные тела и существа, которые и образуют собой мир. В этом становлении мирового огня две стороны. Одна сторона — это самый огонь, творчески создающий все разнообразие форм, но сам по себе остающийся во всех этих формах чистым и неизменным, вечно юным и потому связывающим всю эту раздробленность в одно стройное целое. Другая сторона — это само разнообразие и пестрота бесконечных форм, в которые превращается мировой огонь и которые как бы растерзывают и расчленяют этот огонь, заставляя его то меркнуть и погибать,

в одних случаях, то вновь сиять и возрождаться в других. Первая сторона, по Плутарху, есть Аполлон; вторая же — Дионис.

Нам кажется, что во всей античной литературе нет более ясного и более адэкватного философского толкования классического Аполлона, чем то, которое мы находим здесь у Плутарха. Принцип оформления и упорядочения, но не взятый сам по себе, в своей отвлеченности, а взятый как внутренняя сторона реального становления, — вот что такое классический Аполлон в своей противоположности как чисто идеальным, неподвижным формам бытия, так и его беспорядочным, хаотическим, внешне текучим и неустойчивым сторонам.

В дальнейшем Плутарх продолжает углублять свое учение о знаменитой дельфийской надписи. Оказывается, что эта пятерка имеет универсальное значение во всех областях бытия, жизни и сознания (10—16). Так, например, существует пять элементов: земля, вода, воздух, огонь, эфир; пять видов живых существ: боги, демоны, герои, люди, животные; пять способностей души: ум, умственно-волевая сторона, пожелательная сторона, чувственно-воспринимающая, вегетативная. У Платона пять основных идей: бытие, тождество, различие, покой и движение. Существуют также пять видов блага: умеренность, соразмерность, ум, «связанные с душой знания, искусства и истинные мнения», «некое чистое удовольствие, не смешанное с печалью».

Нет надобности анализировать сопоставления Плутарха. Случайность и нелепость этих аналогий высмеивал уже Аристотель. Важно только то, что такой знаток античной старины, как Плутарх, намереваясь дать толкование упомянутой дельфийской надписи, находит нужным привлекать именно пифагорейское учение, что, разумеется, является огромным доказательством исконной связи пифагорейства и мифологии Аполлона.

По Порфирию (выше, стр. 302, сл.), символом Аполлона на небе является лира. После приведенных материалов есть полное основание предполагать, что Порфирий мыслил эту небесную лиру тоже в виде гармонии сфер. Обращаясь к Ватиканским мифографам (откуда мы привели ссылку на Порфирия), мы находим в этом памятнике тоже многочисленные указания на связь Аполлона с гармонией сфер. В III, 8, 2 изображается Пан (буквально то же в I, 127), отождествляемый здесь с Аполлоном, и говорится: «Он носит флейту с семью стволами вследствие гармонии неба». Несомненно, здесь имеется в виду гармония семи небесных сфер. В III, 8, 4 изображаются космические функции Аполлона и опять говорится о том, что Аполлон есть сила, которая заставляет солнце подниматься и опускаться и заставляет чередоваться

дни и ночи. В III, 8, 22 то же самое говорится о музах, которые именуются здесь «созвучием мира», с упоминанием древнего учения о разном звучании разных областей мира.

Приведем еще один весьма интересный текст, обычно отсутствующий в анализах мифологии Аполлона. Этот текст хотя и не говорит прямо о гармонии сфер, но все же трактует Аполлона именно как оформителя и организатора космоса. Текст этот принадлежит Евсевию, который (Praep. Evang. III, 15, 3) сообщает один оракул, данный самим Аполлоном на вопрос о том, в чем состоит сущность его божества (прозаич. перев.):

«Гелиос, Гор, Озирис, сын Зевса, владыка Аполлон, распределитель времен и мгновений, ветров и дождей, правящий браздами зари и многозвездной ночи, царь пламенных звезд и бессмертный огонь».

Что касается Гора и Озириса, то для времени Евсевия это было типичным синкретизмом. Зато все остальные определения сущности Аполлона, поражая своей четкостью и меткостью, подчеркивают в Аполлоне тот универсальный оформляющий принцип, который, по нашим исследованиям, как раз является для Аполлона специфическим.

В связи с этим укажем одну античную этимологию имени Аполлона. Здесь важна не сама этимология, но тот смысл, который вкладывается в это имя данной этимологией. Именно, еще ранний стоик Хрисипп (SVF II, frg. 1095), по сообщению Макробия (Sat. I, 17, 7), объяснял имя Аполлона в том смысле, что он не состоит из многих и плохих сущностей огня, поскольку первая буква удерживает значение отрицания, что он один и не множественен. Если бы данная этимология целиком отрывала Аполлона от всякой множественности, то она не имела бы ценности. Однако уже из приведенного выше текста Плутарха видно, что отделение от множественности тут ни в каком случае нельзя понимать абсолютно, что это отделение имеет своей целью только сохранить Аполлона или символизируемый им огонь чистым неубывающим и нестареющим во всех его бесконечных превращениях и изменениях. В этом отношении чрезвычайно ценно указание Лаврентия Лида (De mens. II, 6; Orph., frg. 309): «Орфей называет число единиц Столбовым (agyiea), т. е. неделимым, поскольку относительно него не существует никакой части числа». Здесь источник, по-видимому, сам мало разбирается в этом древнем эпитете Аполлона, понимая столб как нечто только неделимое, в то время как сущность его в данном случае заключается именно в указании направления пути. Поэтому именно целесообразно связывать аполлоновское единство с эпитетом «столбовой»: единство здесь есть именно не абстрактное, но подвижное, указующее, направляющее, оформляющее, структурное.

Если так понимать немножественность Аполлона, то она вполне соответствует центральному содержанию мифологии Аполлона. Что она трактовалась как пифагорейская, видно из Плотина (V, 5, 6), у которого читаем в контексте рассуждения о первом едином: «На этом основании пифагорики символически толковали между собою Аполлона, имея в виду отрицание множественности». Этимология эта попадается также у Климента Александрийского и Лаврентия Лида.

О том, что пифагорейцы всех богов называли теми или иными числами, рассуждает Порфирий (De abst. II, 36; Orph., frg. 309). Плутарх (De Is. et Os. 10), ссылаясь на древнейших философов, говорит, что, по их учению, «Аполлон — это монада, [единая, неделимая сущность], Артемида же диада» [бесконечная делимость]. Буквально то же самое выражение об Аполлоне и Артемиде читаем у Стобея (Ecl. phys. I, 20, 10). Лид (II, 12) пишет: «Пифагорейцы относили седьмицу к Вождю всего, т. е. к Единому. И свидетелем этого является Орфей, говорящий о Седьмице, которую возлюбил владыка Аполлон Дальновержец». О том, что здесь нет абстрактного и трансцендентного единства, свидетельствует также и то, что Аполлона связывали и с четверкой (Lyd. II, 8), и с пятеркой (II, 9), и с семеркой (рождение его в седьмой день месяца, празднество Таргелий — тоже в седьмой день месяца и пр.). Ниже (стр. 351) мы приведем глубокие комментарии Прокла на Платона, где это творческое и структурное единство Аполлона будет выдвигаться на первый план.

Чтобы закончить характеристику классического Аполлона со стороны отражения его восприятия в классической же философии, можно было бы коснуться еще Ксенофонта, Платона и Аристотеля. Однако Ксенофонта и Аристотеля интересовали лишь социально-политические и историко-религиозные стороны Аполлона. Они не пытались использовать Аполлона для целей философских. Но в произведениях Платона есть одно драгоценное место, которое не только вполне отчетливо, но даже вполне систематически раскрывает нам как раз философскую значимость Аполлона. Это — Crat. 405a — e. Приведем это место в сокращении (Карп.).

«Ведь нет имени, которое бы при своем единстве более приноровлено было к выражению четырех сил этого бога, так что оно касается всех их и некоторым образом указывает на искусства — и музыкальное, и провещательное, и врачевательное, и стрелковое... А между тем оно самое гармоничное, так как этот бог — музыкант. Во-первых, умилостивление и очищение, предписываемые как врачами, так и провещателями, священные обходы то с врачебными, то с провещательными средствами, омывания при этом и опрыскивания — все это в состоянии сделать одно: представить человека чистым и по телу и по душе... Так по своим освобождениям (apolyseis) и омываниям (apoloyseis), как врач в таких делах, он правильно может быть назван омывателем (Apoloyōn). Потом, по провещательности весьма правильно

было бы называть его, как называют фессалийцы, истинным и простым (haployn), что одно и то же; а все фессалийцы произносят его имя «Аплон». Далее, по всегдашнему метанию, как сильный в стрельбе, он может быть назван всегда мечущим (aei ballōn). Наконец, что касается до музыки, — должно заметить, что «а» как в словах acoloythos и acoitis, часто значит «вместе», так и здесь означает совместную полюсность (polēsin), — и на небе, которого крайние точки называются полюсами, и в гармонии пения, где полюсы получают имя симфонии. И вот это, как говорят знатоки в музыке и астрономы, связывает все вместе (hama polei) некоторой гармонией. Итак, этот бог владычествует своею гармонией, выражая ее в совместном вращении (homopolōn) всего и у богов, и у людей... мы... прибавили другую ламбду, так как без этого homopolōn соименно было с страшным словом apolōn («имеющий погубить»). Неправильно рассматривая это имя, некоторые и теперь подозревают в нем такую силу и боятся его как означающего какую-нибудь гибель; между тем оно, как сейчас говорено, приложено к богу так, что касается всех его свойств — простоты, всегдашнего стреляния, омывания, совместного вращения».

Этот текст драгоценен в двух отношениях. Во-первых, здесь мы имеем четкое и систематическое перечисление всех основных функций классического Аполлона. Как раз это, а не этимологии, и представляет интерес, поскольку подавляющее число античных этимологий вообще нельзя рассматривать всерьез. Эти функции Аполлона — музыкальная, мантическая, врачебная и стрелковая. Во-вторых, весьма ценное указание на «музыкальность» Аполлона предполагает, что музыка — это небесная музыка, музыка благоустроенного космоса, гармония сфер. Таким образом, здесь мы опять находим подтверждение того, что пифагорейство, и в частности учение о гармонии сфер, является подлинно аполлоновской философией.

В этом же рассуждении Платона имеется и два больших недостатка. Во-первых, Платон побаивается видеть в Аполлоне губительную силу и потому отвергает производство имени Аполлона от греческого глагола, означающего «губить». Это характерно для Платона, так решительно осудившего в своем «Государстве» Гомера и Гесиода за их непристойное изображение древних богов и героев и старавшегося находить в мифологии не только вполне пристойную, но и весьма возвышенную мораль. Правда, до некоторой степени это соответствует классической оформленности и совершенствованию образа Аполлона. Тем не менее губительные функции Аполлона не могли отвергаться даже для периода классики. Классика не помешала Архилоху (frg. 30 D) сказать:

И ты, владыка Аполлон, виновников
Отметь и истреби, как истребляешь ты.

О губительности Аполлона Гелиоса у Еврипида (frg. 781, 11) прямо говорится: «Ты меня погубил». О связывании имени Аполлона с глаголом apolynai — «губить» читаем у Сервия

и у Ватиканских мифографов. У них же (II, 19, 43): «Аполлон называется именем, которое по-гречески звучит, как «губящий», — или потому, что он бог чумы, или потому, что он своим жаром губит всякую влагу трав». Платон тут чересчур моралистичен. Во-вторых, недостатком приведенного рассуждения Платона об Аполлоне является то, что, кроме «музыкальности», все прочие функции указаны в слишком общей форме; и непонятно, какой смысл имеет, например, стрелковая функция, поскольку стрельба Аполлона не могла же в самом деле иметь для Платона только один буквальный смысл. В этом отношении большую и очень ценную работу проделал Прокл, который в своем комментарии на это место «Кратила» попытался раскрыть значение каждой из указываемых Платоном функций, причем любопытно, что в каждой из них Прокл находит как раз именно творчески структурный элемент, который так вообще характерен для Аполлона периода классики.

На некоторое резюме классического Аполлона мы натолкнулись еще у такого позднего ритора, как Гимерий, соответствующее место из которого, однако, настолько испорчено, что его можно передать только в общем виде (Or. XXXIV, 6). Но смысл его все же ясен. Аполлон — «возничий универса [космоса] в небе». На этой общей основе Гимерий указывает четыре основные функции Аполлона: музыкальную, врачебную, пророческую, световую (или эфирную). Все эти функции, как мы теперь хорошо знаем, вполне классичны. И Гимерий не знает ни одной хтонической функции Аполлона. Считая вместе со всей поздней античностью, что «Аполлон есть солнце», он тут же (Or. VII, 2) совершенно неожиданно прибавляет: «Слова же являются детьми Аполлона»; поскольку здесь имеется в виду написание данной речи, эти «слова» (logoi) надо понимать, по-видимому, в смысле красноречия или вообще словесного произведения. Тут уже совсем не хтонизм, а культура поздней античности.

е) В заключение характеристики специфики классического Аполлона, следует сказать о соотношении Аполлона с другими божествами, которые в период классики тоже эволюционировали в направлении гармонии, упорядоченности и пластического совершенства. Сравнение Аполлона с другими божествами классики — тоже огромная проблема, требующая специального исследования. Позволим себе только бегло коснуться этой темы и высказать несколько догматических утверждений, избегая пока аргументации и приведения текстов.

К Аполлону и Артемиде близки Афина Паллада, Дионис, Гермес, Гефест, Деметра, Пан и Афродита. Последние четыре божества противостоят прочим, включая самого Аполлона, в том отношении, что все они так или иначе связываются по преимуще-

ству с физической или материальной стороной жизни. Гефест — мастеровой, кузнец, специалист по художественно-техническим изделиям. Деметра и Пан связаны с возделыванием земли и скотоводством. Афродита же — покровительница любви и брака, богиня физической красоты. Этим четырем божествам противостоит группа других указанных божеств, связанных скорее уже с внутренним или идейным наполнением материальной действительности, чем с ней самой как с таковой.

Аполлона и Артемиду нужно прежде всего сопоставить с Афиной Палладой. Этой последней тоже приписывается упорядочение, оформление, организованность и совершенство. Но здесь оно мыслится скорее в каком-то устойчивом и самодовлеющем виде, так сказать, без динамики перехода в становление. Аполлон и Артемида вместе с Гермесом и Дионисом прочно связаны не столько с завершенным и самодовлеющим бытием, сколько с переходом его в становление и в стихию.

Однако Аполлон и Артемида резко отличаются от Гермеса, который, будучи божеством всякого предпринимательства и удачи, демонстрирует собой неугомонную энергию и ее непобедимую силу, преодолевающую все препятствия.

Именно Аполлон и Дионис не есть самый факт становления, но скорее форма этого становления, его направление, его оформление, его смысл. Однако смысл этот в отношении Аполлона и Диониса понимался по-разному. Аполлон — это объективная оформленность и осмысленность бытия; он бог света и солнца, дающих возможность предметам быть видимыми, а видящим — видеть их в ясных очертаниях. Дионису свойственно демонстрировать скорее субъективное самосознание, субъективную данность вещей или существ, Дионис будит внутреннее самочувствие человека, и все видимые и оформленные предметы воспринимаются из глубины человеческого самочувствия и в свете этого самочувствия.

Таким образом, Аполлон и Артемида — это именно становление бытия; они демонстрируют в нем, так сказать, теоретическую, наглядно видимую и объективно-предметную оформленность и закономерность.

IV. ЭЛЛИНИЗМ.

Остается сказать несколько слов об Аполлоне в период эллинизма. Все черты, характерные для мифологии в век эллинизма, можно наблюдать также и на Аполлоне.

1. Аллегоризм. В связи с разложением мифологического реализма и превращением мифологии в метафору и формалистический прием, мы находим в эллинистической литературе немало

примеров разного рода аллегоризирования из области мифологии Аполлона. Стоики здесь занимают первое место. Так, Диоген Вавилонский (SVF III, frg. 33) среди разных своих аллегорий понимал также и Аполлона как самое обыкновенное солнце. Понимание Аполлона как огня — также нередко в поздней литературе. Как указывалось, Плутарх принимал даже античное учение о периодическом воспламенении вселенной в связи с интерпретацией Аполлона именно как огня. Антипатр из Тарса (III, frg. 46) объяснял миф об убиении Аполлоном дракона в том смысле, что здесь солнечные лучи уничтожили вредные испарения в сырой местности. Корнут посвятил в своем трактате целую главу (32) аллегорическому толкованию всех главных моментов мифологии Аполлона. Аллегоризирование вообще обильно представлено в поздней литературе. Так, например, мы читаем у Ватиканских мифографов (II, 20):

«Говорят о треножнике Аполлона потому, что Аполлон знает прошлое' различает настоящее и может видеть будущее. Стрелы и лук приписывают ему или потому, что из его круга исходят лучи наподобие стрел, или потому, что он уничтожает туман сомнения своим явлением. Говорят, что он пользуется колесницей потому, что он проходит годовой круг в течение четырех сменяющихся времен года».

У Корнута (32) читаем:

«Треножник дан ему ввиду совершенства числа «трех». Может он происходить и от трех кругов, один из которых он пересекает в его годовом движении, а двух [других] держится само солнце».

В ту эпоху, когда уже забыли об охотничьих и смертоносных функциях Аполлона, его лук и стрелы стали пониматься спиритуалистически. Гимерий, например, пишет (Ecl. XXI, 3): «Стрелы и лук любезны тебе в той мере, в какой они выражают природу Аполлона. Они всегда остаются бескровными». О понимании лука и стрел Аполлона в духовном смысле — много у Прокла. Эллинистическая аллегористика доходит до полного забвения всякого лука и всяких стрел, выдвигая на первый план символику исключительно юной красоты и артистизма. Такое представление находим у Гимерия (Or. X, 5—6):

«Золотая шевелюра раскидывается у него по лбу, кудри ползут у него с обеих сторон по спине, падая волнами на божественную грудь. Хитон у него до ног, лира, но лука никакого нет. Бог приятно улыбается, как будто бы он вещает ионянам их поселение. Бог этот, юноши, мусичен; поэтому и сами мы пусть ударим по лире в нашей душе, чтобы при помощи величественных вещей приобщить нашу колонию к метрополии».

(Эта речь Гимерия посвящена прибывшим к нему ионийским ученикам.) Сюда относится еще одно место (Or. XVII, 6): «Живописцы и скульпторы делают его всегда цветущим и юным».

2. Нигилизм и логицизм. От этого аллегоризирования было два пути, один — в направлении полного уничтожения мифа и мифологического нигилизма и другой в направлении отвлеченно-логической и философской обработки мифа путем превращения его в ту или иную философскую категорию.

Первый путь, нигилистический, использован Лукианом, который в своем пародийном изображении богов и героев также не прошел и мимо Аполлона. В своих известных «Разговорах богов» он изображает (16) Геру и Латону, саркастически высмеивающих друг друга и язвительно критикующих одна другую за своих детей, причем Аполлону достается немало. В другом разговоре (17) Аполлон и Гермес комически обсуждают известный скандал с Афродитой и Аресом и сетью Гефеста. Разного рода грязные подробности из жизни богов (23) и пустяковые мелочи (26) смакуются также в разговоре Аполлона и Диониса. Менее сатиричны диалоги: 7-й, где дается беседа Аполлона с Гефестом по поводу рождения Гермеса и его плутовства, причем Гермес в своей игре на изобретенной им лире превосходит самого Аполлона; 14-й, где Аполлон подробно рассказывает Гермесу о своем нечаянном убийстве Гиацинта; 15-й, где Аполлон беседует с Гермесом о женах Гефеста и завидует ему.

Другое, логически-категориальное направление представлено целым рядом писателей-философов: Плотином, Порфирием, Юлианом, Саллюстием. Так, Саллюстий в своем трактате «О богах и мире» дает подробную классификацию главнейших греческих богов (6), причем Аполлон включается в число космических (а не сверхкосмических) божеств и вместе с Афродитой и Гермесом отнесен к упорядочивающим божествам (а не творящим, не одушевляющим и не охраняющим). К этому рассуждению Саллюстия в виде параллели можно привести Прокла (Theol. Plat. VI, 12, 22) а также приводимое ниже рассуждение из комментария на «Кратила».

3. Натурализм. Противоположностью всякого абстрактного и логического подхода является натуралистическое использование мифологии. Примеров этого последнего в период эллинизма для Аполлона тоже довольно много. Уже Еврипид, этот предтеча эллинизма, в своем «Ионе» изобразил Аполлона в бытовой обстановке и притом в достаточно неприглядном виде. У Каллимаха в его IV гимне мы находим довольно сентиментальное изображение блужданий Лето перед появлением на свет Аполлона и Артемиды, ее страдания, мольбы. Овидий в своем изображении состязания Аполлона с Марсием также весьма натуралистичен. Филострат Мл. (стр. 398, сл.) в своей картине, изображающей Аполлона и Марсия после состязания, доходит до очень тонкого психологизма и декадентства.

4. Эстетизм. В эллинистической литературе была очень сильна линия эстетизма и даже прямого эстетства. Мифология Аполлона не только не избегла этого стиля, но он как раз больше других богов подвергся этому эстетизированию. Его былой хтонизм, аморализм и чудовищность совершенно забыты, и даже гомеровские грозные черты не находят для себя признания. Типичным примером такого эстетизирования Аполлона является оратор Гимерий, который довольно часто прибегает в своих речах к изображению Аполлона как юного артиста, лишенного всяких военных и смертоносных функций, бога красоты и искусства; он приводится в качестве примера и наставления для учеников оратора и для всех людей. Этому посвящается вся XX речь Гимерия, где рисуется эта всепобеждающая сила красоты юного и нежного Аполлона, где все вокруг него становится прекрасным и поет, изображаются преображенными даже все низшие демоны. Гомер и Гомериды осуждаются за изображения Аполлона в некрасивом виде: в виде ночи, в виде смертоносного бога и наводителя чумы. Гимерий просит извинения у Гомера и Гомеридов за то, что он думает о богах иначе, и он объявляет, что будет скорее подражать моралистическому и поэтически настроенному Эзопу, чем прославленному Гомеру. Из Эзопа Гимерий приводит (приписывая ему) целую речь горы Геликон, тоже захваченной красотой Аполлона и тоже создающей из простых пастухов поэтов.

Великолепные образцы эллинистического эстетства и декаданса находим мы у Филостратов. Из Филострата Ст. сюда относятся такие места из «Картин»: 1, 24 картина убиения Аполлоном Гиацинта; изображается окаменевшая фигура первого, предсмертное состояние последнего и жестокое лукавство Зефира, бывшего причиной этого убийства; 27 картина изображает пророка Амфиария возвращающимся после похода на Фивы, за несколько мгновений до поглощения его Землей, его трагическое лицо с раздувающимися ноздрями, вспененных и запыленных коней; представляет интерес такое место: «Свою голову он посвятил Аполлону и смотрит проникновенным пророческим взглядом»; 19-я картина (книга II, Кондр.) говорит о победе Аполлона над разбойником Форбасом, запиравшем путь в Дельфы и накапливавшем черепа убитых. Аполлон является сюда в таком виде:

«Он нарисован длиннокудрым, с высоко завязанными волосами, чтобы прическа головы не мешала ему в бою; ото лба у него исходит сияние, и на лице — удыбка, но с признаком гнева. Внимательно смотрят его глаза, неотступно следя за руками противника; их руки перевиты ремнями, более уместными тут, чем если бы на них были венки».

Из Филострата Мл. сюда относится одно, но замечательное место (3,3), изображающее расправу Аполлона над Марсием

после музыкального с ним состязания. Это верх эстетства и декаданса (изложение и тексты — ниже, стр. 398).

5. Положительные религиозно-мифологические построения. Однако эллинизм, и особенно поздний, пытался создавать и более глубокие положительные религиозно-мифологические построения, реставрировать давно отжившую архаику или классику и противопоставить ее в самом богатом и пестрорасцвеченном виде той новой религии, которая приходила тогда на смену язычеству и обладала огромными социальными возможностями. Такая реставрация Аполлона засвидетельствована целым рядом памятников, лучшим из которых является XXXIV орфический гимн, воспроизводивший древнее пифагорейское учение об Аполлоне как космической лире.

Здесь прежде всего много разных наименований Аполлона, из которых каждое обладает большой исторической сложностью, и ценностью: Феб Ликорейский, Пеан, Пифий, Титан, Гриней, Сминфей, Пифоктон, Дельфический, Бранхий, Дидимей, Патарей, Локсий, Пан. Каждый из этих эпитетов потребовал бы долгих разъяснений. Далее идет ряд более или менее обычных квалификаций Аполлона:

1) «убийца Тития»; 2) «светлочтимый, счастливо-дарующий»; 3) «Златолирный, засеватель, пахарь»; 4) «прорицатель», 5) «светоносный демон»; 6) «бряцающий на лире»; «составляющий хоры, дальновержец» и т. д. Самое интересное в этом гимне — это понимание Аполлона как космического оформителя и организатора, и в частности — как управителя мира, представляемого в виде огромного музыкального инструмента — лиры, от разных строев (или ладов) которой образуются части мира и отдельные явления в нем (11—26, Недович.)

Ибо ты все назираешь: эфир беспредельного неба,
Многоразличный удел земли, там долу лежащей,
И через темную ночь в тишине звездоокого мрака
Корни подземные зришь и пределы всего мирозданья
Держишь. Заботит тебя и начало вещей и конец их.
Цвет ты всему; согласуешь ты все многозвучной кифарой
В мире, пока до предела последней струны ты восходишь,
Или, напротив, до нижней струны, или ладом дорийским
Все примиряешь; племен поколенья в жизни ты делишь.
Ты сочетаешь всемирно согласье и судьбы людские;
В равной мере срок ты даешь для зимы и для лета,
Холод по нижней струне, а жару по последней настроив,
Цвет многолюбной весны ты равняешь дорийскому ладу,
Имя за это тебе даровали смертные, Паном,
Богом двурогим, назвав и владыкой свирельного ветра,
Ибо ты держишь прообраз всего мирозданья печатей.

Это редкостный образец продуманной до конца мифологии Аполлона, где его оформительные, организующие и пластические

функции представлены особенно полно, доведены до космических пределов.

Понимание Аполлона как космической лиры, т. е. как гармонии сфер, характерно для высокой классики. О склонности орфической литературы к реставрации классики (наряду, конечно, с реставрацией и архаики) свидетельствуют те древние классические эпитеты Аполлона, которые мы в изобилии встречаем и у Гомера, и у древних лириков, и в трагедии. Среди орфических фрагментов пестрят: Гекабол, Гекатебол, Гекаерг, Гекатебелет, Клитотокс, Мантис. Характерны также — Пандеркес, Кратайос, Гелиос, Хтоний, Дионисодот (об этих эпитетах — см. индекс III в Orph. Kern.).

Далее, из поздней античности весьма важен I гимн Прокла, посвященный Гелиосу. Аполлон, слившись с Гелиосом, достигает в последние века античного мира значения какого-то единого и универсального божества; получается какой-то языческий монотеизм. Такой монотеизм сознательно противопоставлялся христианству и был орудием борьбы с ним. I гимн Прокла является в этом отношении ценнейшим документом. По мысли этого гимна, как и по основной идее всего позднеантичного синкретизма, Гелиос-Солнце объединяет в себе все главнейшие божества, т. е. все главнейшие космические функции. В стихах 19—26 гимна перечисляются эти главнейшие функции. Феб-Аполлон, Пэан-Аполлон, Дионис, Аттис и Адонис — вот те аспекты Гелиоса-Солнца, о которых тут идет речь. Таким образом, на первом месте — Феб и Пэан.

Наконец, от поздней античности до нас дошел еще один удивительный документ мифологии Аполлона, это — анонимный гимн Аполлону, напечатанный в сборнике Orphica, ed. Abel., p. 285. Этот гимн состоит почти только из перечисления эпитетов Аполлона. Здесь представлено необыкновенное богатство этих эпитетов. Так как важно учесть все приводимые здесь эпитеты, то мы не станем передавать этот гимн гекзаметрами, которыми он написан, но приведем его полностью в прозаическом переводе. Вот это блестящее резюме всей мифологии Аполлона.

Воспеваем великого бога Аполлона, бессмертного, светловидного, длинноволосого, нежношевелюрного, с крепким умом, царя, стрелолюбивого, дающего жизнь, радующегося, смеющегося, гигантоистребителя, мягконравного, Зевсом рожденного, Зевсова чада, драконоистребителя, радующегося лавру, прекрасноречивого, широковладычествующего, дальновержца, подателя надежд, жизнеродителя, в высшем смысле божественного, умного, как Зевс, дарователя соревнования, ласкового, сладкогласного, сладкоумного, с целящими руками, звероубийцу, цветущего, чарователя умов, чарователя словами, стреловержца, вожделенного целителя, всадника, связующего миры, кларийского, отважнодушного, плоды рождающего, Латоной рожденного, приятного, веселого лирой, освещающего, празднующего таинства, прорицателя, мужественного, бесчисленнообразного, наслаждающе-

гося тетивой, мысленного, беспечального, трезвого, одинаково всех радующего, общего, имеющего равные ко всем чувства, подателя всем, счастливого, делающего счастливыми, олимпийца, горноживущего, кроткого, всезрящего, совершенно безвредного, подателя богатств, освобождающего от трудов, розовоцветного, сокрушающего вражеские полчища, пролагающего дороги, делающего гладкими, мудрого светородителя, спасителя, наслаждающегося пляской, титана, совершителя, драгоценного, певца гимнов, высочайшего, высоковыйного, возвышенного, Феба, очищающего (phoibazonta), любящего венки, обладающего веселым духом, изрекающего прорицания, золотого, златоцветного, с золотым метательным оружием, веселящегося бряцанием на струнах, бряцающего по струнам, ненавидящего ложь, подателя душ [жизни], быстроногого, быстро говорящего, быстровзорого, дарователя времен года. Воспеваем великого бога, Пэана-Апполлона.

Пытаясь создать противодействие и параллель христианскому монотеизму, язычество конца античного мира приходит тоже к некоему языческому монотеизму. Неувядаемым памятником такой поздней реставрации первобытного фетишистского синтетизма, но уже обработанного тончайшими и почти схоластическими методами неоплатонизма, является речь Юлиана под названием «К царю Гелиосу» (IV). В этой речи мы находим и рассуждения о личном отношении автора к этому божеству, и философское учение о сверхкосмических и космических функциях солнца, и учение о связи его с другими богами, и рассуждения о том счастье и спасении, которое доставляется им всем людям и особенно Риму. Макробий, сводя Аполлона тоже к солнцу, посвятил этому божеству в своих «Сатурналиях» настолько большую главу (I, 17), что ее вполне можно считать отдельным специальным и весьма обстоятельным трактатом. Здесь на все лады доказывается солнечность Аполлона с приведением огромного числа этимологических, мифологических, историко-религиозных, литературных и антикварных аргументов и разнообразных древних текстов.

В заключение характеристики эллинистического Аполлона приведем еще одно античное рассуждение о нем, которое, отличаясь всеми чертами эллинистического реставраторства, интерпретаторства и коллекционерского описательства, все же ближе подходит к восприятию классического Аполлона именно со стороны пластически-упорядоченной и структурно-творческой его природы. Таким суждением в значительной мере является комментарий Прокла на платоновского «Кратила», и именно его главы (174—176).

Приведем отсюда главнейшие мысли.

В этом рассуждении Прокл комментирует приведенное выше (стр. 342, сл.) место из платоновского «Кратила» относительно четырех значений имени Аполлона. Предварительно Прокл выставляет здесь основной принцип Аполлона, долженствующий лежать в основании всякого рассуждения об Аполлоне.

Принцип этот заключается в том, что Аполлон является «виновником единения и возводителем множества к единству» (р. 96, 28). Этот принцип Прокл сравнивает с четырьмя особенностями Аполлона у Платона и утверждает, что таких особенностей вообще можно было бы указать сколько угодно, поскольку божество для человека неохватываемо и неисчерпаемо. Тем не менее число четыре Прокл принимает с одобрением, считая, что оно достаточно правильно характеризует Аполлона наряду с весьма расчлененной десяткой и скрытой в себе нерасчлененной единицей (96, 29—97, 15). Прокл только хочет трактовать четыре платоновские особенности Аполлона не как попало, но методически, в известном порядке, несмотря на то, что все божественные потенции и акты находятся друг в друге, будучи в то же время и совершенно различными (97, 15—21).

Первую функцию Аполлона, врачебную, Прокл относит к области космоса под луной. Эту область он характеризует словами Эмпедокла (frg. 121, 2—3. Якубанис): «Безотрадная область, где Убийство и Злоба и сонмы других Бед, изнуряющие недуги и язвы и тщетные начинания блуждают во мраке над Лучами Пагубы». Причиной этого отнесения врачебной функции Аполлона к подлунной Прокл считает то, что «беспорядочно движущееся испытывает нужду подняться от несоразмерности и многосоставности к соразмерности и единению» (97, 21—28).

Мантическую функцию Прокл относит к области неба, поскольку потенция выявлять все внутреннее больше всего выражена солнцем, которое делает все видимым и наполняет все единством подобно тому, как ум все темное делает ясным (97, 28—98, 4).

Стрелковую функцию Аполлона Прокл относит к той области, которую он называет «абсолютной» (apolyton). Эта область отнюдь еще не является у Прокла самой верхней, потому что она только охватывает космос в его универсальном единстве, но еще не является его последней движущей и создающей силой, т. е. демиургом. Эта область только еще передает демиургические потенции космосу и в этом смысле уничтожает всякую беспорядочность. Это и значит, что Аполлон мечет свои стрелы, что он стреловержец (со ссылкой на «Илиаду» I, 75): «Будучи отделенным и изъятым, он всему посылает энергию, это и есть его стрелы» (98, 4—10).

Наконец, музыкальная функция Аполлона, по Проклу, относится к той области, которая является «водительной» не только для самого космоса, но и для всех его внутренних закономерностей. Действительно, он является тем, кто приводит в согласие весь космос в соответствии с единственным единением, установивши вокруг себя хор муз, «величаясь гармонией света» (Or. Chald. p. 36), как говорит некто из теургов» (98, 10—15).

Таков основной комментарий Прокла к указанному месту из Платона. В дальнейшем Прокл много говорит об единстве четырех функций Аполлона, об их распространенности по всему бытию сверху донизу, о специфичности каждой из них и в то же время о наличии их всех во всякой области бытия, но везде — обязательно специфически. Одним способом — у богов, другим — у демонов, третьим — у героев и так же — у людей и животных, в растениях и прочих предметах (98, 16—99, 7).

Самое же главное — это то, что Прокл всюду старается выдвинуть структурный и притом творчески структурный принцип. «Во всех этих порядках необходимо соблюдать то, что этот бог является творящим единство для множественности». Врачебное искусство уничтожает беспорядок, вносимый в организм болезнями, и водворяет единое здоровье. Мантика являет чистоту истины и тем самым тоже вносит единство в беспорядочный мир множественности. Стрелковое искусство уничтожает все звериное и низшее и тоже вносит порядок и гармонию. Музыка своим ритмом и гармонией тоже уничтожает все беспорядочное (99, —27). Эту мысль Прокл заостряет в том направлении, что Аполлон у него оказывается ниже демиурга, поскольку он связан именно с областью множественности.

«И все эти потенции находятся в демиурге первично, изъято и единовидно, в Аполлоне же — вторично и в различенном виде, так что поэтому Аполлон отнюдь не может быть тождественным с демиургическим умом. Последний охватывает эти потенции универсально и в качестве отца, Аполлон же— путем подражания этому отцу в ослабленном виде. Ведь все энергии и потенции вторичных богов охватываются в демиурге в отношении своей причины; и этот последний действует как демиург и устрояет все одновременно и собранно по всем энергиям и потенциям. Те же, которые происходят от него, действуют одновременно с отцом, будучи разными в разных энергиях и потенциях» (99, 27—100, 7).

Условное и никак не аргументированное четверное разделение Аполлоновых функций у Платона, в комментариях Прокла, мотивировано отнесением этих функций к четырем космическим областям: помещение их в иерархийный ряд, взаимное переплетение в каждой космической области и выделение в каждой такой функции какого-нибудь одного отвлеченного момента. Здесь дана не мифология в ее наивной непосредственности и чувственной наглядности, но некоторого рода философия мифологии, использующая в каждом мифе ту или иную его идейную сторону и превращающая эту сторону в логическую категорию.

Но положительной чертой концепции Прокла мы считаем понимание Аполлона как принципа упорядочения, равновесия, гармонии, меры и порядка.

Аполлон — и притом именно классический Аполлон — есть именно гармония и мера. И Прокл, подчеркивая это, указы-

вает лишь на яркую и, можно сказать, трафаретную его сторону.

Перейдем теперь к более подробному анализу отдельных моментов мифологии Аполлона, представляющих собой большею частью очень сложные и плохо проанализированные в науке исторические комплексы.

V. ВАЖНЕЙШИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ КОМПЛЕКСЫ В НЕКОТОРЫХ ЦЕНТРАЛЬНЫХ ОБРАЗАХ

1. Жизнь и смерть. В мифологии Аполлона, как и в мифологии прочих античных божеств, большею частью выступают образы, являющиеся весьма сложными комплексами разнообразных мотивов, идущих из самых разнообразных эпох. Проанализировать всю мифологию Аполлона с точки зрения всех ее исторических комплексов, накопившихся в ней в результате ее тысячелетнего развития, не входит и не может входить в нашу задачу, да в ближайшее время едва ли и войдет в задачу какого-нибудь единоличного исследователя. Однако ничто не мешает уже и теперь приступить к анализу и собиранию некоторых из таких комплексов.

а) *Рождение* Аполлона изображается в I Гомеровском гимне в стиле позднейшей эпической поэзии без значительных хтонических рудиментов. Небезинтересно отметить, однако, такие, как, например: Зевс вступает в связь с Лето в виде перепела (Schol. Pind. Pyth. argum. I, p. 297). Космический эффект рождения Аполлона изображается не менее сильно, чем при рождении Афины. Феогнид (5—10, Верес.) рисует его так:

Феб-Аполлон, повелитель, прекраснейший между богами,
Только лишь на свет тебя матерь Лето родила
Близ круговидного озера, пальму обнявши руками, —
Как амвросический вдруг запах широко залил
Делос бескрайный, Земля-великанша светло засмеялась,
Радостный трепет объял море до самых глубин.

Не без хтонизма обходится дело и при построении храма Аполлону Трофонием и Агамедом (Hymn. Hom. II, 117—119), поскольку эти два последние персонажа являются в основе своей хтоническими демонами (ср. известного хтонического Зевса-Трофония). Точно так же, едва успев родиться, Аполлон уже берется за пророчества: «Людям начну прорицать я решенья неложные Зевса» (Hymn. Hom. I, 132). Но вышеприведенная схолия к Пиндару гласит: «Искусству прорицания научился он у Пана. Последний усердно раздавал прорицания в Аркадии». Пан же — из всех хтонических божеств самый хтонический.

Указание на учение у Пана встречается не раз. У Аполлодора (I, 4, 1) читаем: «Аполлон, научившись искусству прорицания у Пана, сына Зевса и Фимбры, пришел в Дельфы, где тогда давала прорицания Фемида». Говоря о родстве Аполлона с Паном, нужно обратить внимание на то обстоятельство, что древние связывали имя Пана с местоимением pan («все») и в этом значении придавали его Аполлону в качестве эпитета; и орфический гимн (XXXIV, 24—27) указывает, что отношение Аполлона к целому мирозданию таково же, как отношение к нему Пана. Таким образом, и рождение Аполлона, и его ведовство понимается в источниках достаточно хтонично.

То, что Аполлон является сыном Зевса и Лето, это очень твердая традиция, которая укоренилась в античной литературе начиная с Гомера (Ил. I, 21; XIV, 327; XVI, 720, 849; XIX, 413; XX, 82; XXI, 229; XXII, 320); и Гомеровские гимны, и Гесиод, и лирики непоколебимо придерживаются этой традиции. Тем не менее необходимо сказать, что эта генеалогия не только не единственная, но и не древнейшая. Древнейшие же генеалогии Аполлона (правда, несравнимые по своей популярности с Гомером) и многочисленны, и выразительны.

В этом отношении стоит обратить внимание на рассказ Геродота (II, 156) о происхождении Аполлона. В связи с своей общей египтоманией Геродот относит его в Египет, где Гор-Аполлон является якобы сыном Осириса-Диониса и Исиды-Деметры. Лето здесь — не мать Аполлона, а только его мамка. Она спасает его на острове Хеммис (который с тех пор делается пловучим) от нападения Тифона. Этот вариант происхождения Аполлона или, точнее, его египетский аналог сам говорит о своем хтонизме.

Особенно примечательно то, что мы находим о происхождении и судьбе Аполлона у Порфирия. Порфирий (Vit. Pyth. 16) пишет о Пифагоре:

> «Когда он ближе подошел к Дельфам, он написал элегию на могиле Аполлона, высказавши в ней, что Аполлон был сыном Силена, что он был побежден Пифоном и что был похоронен в так называемом Триподе, который получил свое наименование от того, что три дочери Триопа оплакали здесь Аполлона».

В этом сообщении Порфирия удивительно все с начала до конца. Во-первых, здесь указывается на ультрахтоническое происхождение Аполлона, который оказывается сыном Силена, получеловека, полукозла с конским хвостом и копытами. Во-вторых, здесь говорится не о победе Аполлона над Пифоном, как везде, но, наоборот, о победе Пифона над Аполлоном и даже указывается могила Аполлона. Что эта могила Аполлона в Дельфах вообще не была неизвестной, свидетельствует Минуций Феликс (21):

«Евгемер показывает, что все божества суть люди, обоготворенные за свои добродетели или благодеяния, и рассказывает о времени их рождения, их отечестве, их гробницах по разным землям, например, о Зевсе Критском, об Аполлоне Дельфийском, Изиде Фаросской и Деметре Элевсинской».

Мы не станем конструировать всю историю мифа о борьбе Аполлона и Пифона, но ясно, что здесь перед нами один из бесчисленных вариантов борьбы демонических сил в условиях отождествления первобытным сознанием явлений жизни и смерти, когда один и тот же демон мыслится то умирающим и мертвым, то воскресающим и живым. Приведем перечень разных Аполлонов, которых мы встречаем у Цицерона и Климента Александрийского и в которых хтонические черты выступают на первый план. Цицерон (De nat. deor. III, 23, 57) пишет:

«Древнейший из Аполлонов — тот, кого я немного выше назвал сыном Гефеста, хранителем Афин. Второй — сын Корибанта, родившийся на Крите; по преданию, он спорил об этом острове с самим Зевсом. Третий — сын третьего Зевса [т. е. сына Кроноса на Крите] и Латоны. Как говорят, из гиперборейских стран он прибыл в Дельфы. Четвертый — в Аркадии; жители Аркадии зовут его Номием [«пастушеским», «стадным»] потому, что утверждают, будто они от него получили законы» (nomos — «закон»).

Аполлон как сын Корибанта (о хтонизме и оргиазме корибантов мы уже знаем), да еще на Крите, — это явно хтонический миф. Тот же хтонизм надо находить, конечно, и в Номии, которого Цицерон односторонне и произвольно трактует как законодателя. Еще больше Аполлонов насчитывает Климент Александрийский (Protr. II, 28, 3), у которого тут тоже очень много хтонизма:

«Да и Аполлона Аристотель считает сыном Гефеста и Афины [здесь стало быть Афина уже не дева], другой Аполлон — на Крите, сын Корибанта; третий — сын Зевса, и четвертый, аркадский, — сын Силена. У аркадян этот четвертый и называется Номием. За этим насчитывают Аполлона Ливийского, сына Аммона. Грамматик же Дидим (p. 363 Schmidt) присоединяет к этим еще шестого Аполлона, сына Магнета. А сколько еще называют Аполлонов, близких к упомянутым, которые являются попросту неисчислимыми смертными и какими-то слабыми человечками».

О четырех Аполлонах говорит Арнобий (IV, 15 и 17), но не называет их по имени.

В заключение нашего анализа мифа о рождении Аполлона на Делосе отметим некоторые второстепенные подробности.

Рождается Аполлон на Делосе, на горе Кинф (по Гомеру, гимн I, 26), Феогнид же присоединяет к этому еще и Круговидное озеро, которое встречаем также и у Каллимаха. Орфический гимн (XXXV, 5) сообщает, что Артемида родилась в Ортигии, а Аполлон — в Кране, на Делосе; при этом точно определить эти местности невозможно. Мы уже видели, что Лето родит Аполлона и Артемиду, ухватившись за пальму. Источники говорят

также и о двух пальмах, о лавровом и о масличном дереве (первой рождается Артемида) (Apollod. I, 4, 2; Myth. Vat. I, 37, 18).

По поводу того, что перед рождением Аполлона и Артемиды меонийские лебеди облетели Делос семь раз, схолиаст к Каллимаху (Hymn. IV, 251) неожиданно заявляет: «Это потому, что Аполлон родился семимесячным». Рождение произошло также в 7-й день месяца (об этом уже у Гесиода, Орр. 770, ср. Геродот, VI, 57); праздновавшийся в связи с рождением месяц в разных местах был разный. Аполлону также посвящалось и новолуние каждого месяца, равно как и неделя месяца, откуда он именовался также hebdomaios («седмичный») или hebdomagetēs («водитель седмицы»). В позднейшие времена объединяли семь лебединых облетов вокруг Делоса, семь месяцев Аполлона и Артемиды в утробе матери, седьмой день месяца как день их рождения и семь струн, натянутых Аполлоном на его лире.

В связи с этим рождением природа предстала в роскошном убранстве. Каллимах (Hymn. IV, 260—265) пишет по поводу рождения Аполлона и Артемиды: «Все твои недра, о Делос, стали золотыми. Круглое озеро протекало весь день золотом; золотом украсилась родимая ветвь оливы, золотом волновался глубокий, извилистый Иноп, сам ты, [о Делос], принял младенца с золотой земли и поместил его в свое лоно».

О блеске и убранстве природы читаем и в других местах. (в Гомеровском гимне II, 261—269; I, 134).

О поведении Лето при родах интересную подробность сообщает аристотелик Клеарх (FHG, II, 318), у Атенея (XV р. 701 с, d):

«Клеарх из Сол... говорит, что Лето, придя из Халкиды на Эвбее в Дельфы, родила Аполлона и Артемиду около пещеры так называемого Пифона. И когда Пифон понесся на них, Лето, имевшая на руках другого младенца, взошла на камень, который и поныне лежит у подножия сооруженной из меди статуи Лето, являющейся воспроизведением этого события, и лежит у платана в Дельфах, и крикнула: hie pai! Случилось, что Аполлон имел в руках стрелы. Это означало, будто бы кто-то сказал: «пускай, дитя» и «мечи, дитя». Поэтому утверждают, что отсюда и стали говорить «hie pai» и «hie paiōn». Другие, по Атенею, рассуждают иначе, но знаменитый возглас «иэ пайэон» или «иэ пайан» относится, следовательно, к первым словам, которые произнесла Лето после рождения своих близнецов».

По другим источникам этот возглас принадлежал самому Аполлону или даже парнасцам при одержании победы над Пифоном. О том, что этот возглас принадлежит корикийским нимфам (Корикийская пещера на Парнасе), читаем у Аполлония Родосского, который дает небезынтересное описание всего эпизода (II, 705—713, Церет.):

...Под скалистым хребтом Парнаса горы в дни былые
Низложил дельфина огромного меткой стрелою
Феб, тогда еще отрок нагой, еще гордый кудрями

(Милостив буди! Всегда у тебя, царь, нестрижены кудри,
Невредимы всегда, — так должно быть! И только Латона
Кеем рожденная, милой рукой может к ним прикасаться!
И ободряли его тогда все дочери Плиста
Корикийские нимфы, «Ией» восклицая, «спаситель»
(и с тех пор этот дивный призыв неотъемлем от Феба)...

Имеется сведение и о том, что новорожденного Аполлона Лето не кормила своим молоком, но Фемида питала его нектаром и амброзией. (Hymn. Hom. I, 123—125). Есть указание и на парнасских нимф, фрий, как на кормилиц Аполлона.

Классическим местом рождения Аполлона является Делос; но, кроме Делоса, указываются и другие места, менее известные.

У Стефана Византийского (v. Tegyra) читаем: «Тегира — город в Беотии, где, как говорят, родился Аполлон. Семос Делосский утверждает, что одни относят рождение Аполлона в Ликию, другие на Делос, третьи к Зостеру в Аттике, четвертые к Тегире в Беотии. На этом основании Аполлон называется Тегирским».

Характерно, однако, что даже и эти местности в мифе о рождении Аполлона и Артемиды так или иначе приводятся в связь с Делосом. Плутарх (Pelop. 16, Алекс.) пишет о Тегире, беотийском городе к северу от Копаидского озера:

«Ниже болота, в недалеком расстоянии от него, есть храм Аполлона Тегирского, с оракулом, недавно умолкнувшим, но находившемся в полном блеске до времен Персидской войны... Здесь, по преданию, родился Аполлон. Соседняя гора называется Делос; ...Позади храма бьют два ключа, богатые замечательно вкусной холодной водой. Один из них до сих пор еще называют «фиником», другой — «маслиной»; следовательно, богиня родила не между двух деревьев, а между ключами. Неподалеку находится «Питон», названный, по преданию, так потому, что Богиня была испугана внезапно появившимся кабаном. Точно так же и мифы о Пифоне и Титии приурочивают к тем местам и ставят в близкие отношения с рождением бога».

Тегирцы, приурочивая место рождения Аполлона к своему городу, все же назвали соседнюю гору Делосом.

Версия Павсания о рождении Аполлона в Аттике (I, 31, 1) иная, чем у Стефана Виз.:

«В Зостере [поясе], у моря, — жертвенник Афины и Аполлона, Артемиды и Латоны. Говорят, что Латона не родила здесь детей, но, как собирающаяся родить, развязала свой пояс и потому этому месту дано это имя».

Следовательно, в Аттике Лето только развязала свой пояс перед родами, а роды произошли все-таки на Делосе.

Еще более тесную связь Делоса с материком, а именно с горой Парнасом и тамошним драконом Пифоном, устанавливает Гигин (Hyg. Fab. 140), передающий миф о рождении Аполлона в таком виде:

«Пифон — сын Земли, огромный дракон. До Аполлона он обыкновенно давал ответы из оракула на горе Парнасе. Роком ему была назначена гибель

от порождения Латоны. В это время Латона, дочь Пола, возлегла с Зевсом. Когда об этом узнала Гера, она заставила Латону отправиться туда, куда не приходит Солнце. Лишь только Пифон заметил, что Латона забеременела от Зевса, он начал ее преследовать, чтобы убить. Но ветер Аквилон, по приказанию Зевса, поднял Латону и перенес ее к Посейдону. Последний оказал ей помощь, но, чтобы не расстроить дело Геры, он унес ее на остров Ортигию, который он покрыл волнами. Не найдя ее, Пифон вернулся на Парнас. Но тогда Посейдон поднял остров Ортигию на более высокое место, которое потом стало называться островом Делосом. Здесь Латона у маслины родила Аполлона и Артемиду, которым Гефест дал в подарок стрелы. Через четыре дня после своего рождения Аполлон начал мстить за мать. Именно он пришел на Парнас и убил стрелами Пифона, откуда и получил название Пифийского; а кости его он собрал в треножник и положил в своем храме, учредивши для него похоронные игры, которые стали называться Пифийскими».

Еще более сложный рассказ на эти темы с разными рассуждениями находим у Сервия (Aen. III, 73). Из местностей, куда относили рождение Аполлона, необходимо назвать и Ликию. Поясняя гомеровский эпитет Аполлона Lycogenēs, схолиаст к «Илиаде» (IV, 101) так и говорит о бегстве Лето в Ликию от страха перед Герой для рождения там Аполлона. Указывались, наконец, и другие, менее известные местности, вроде Амфигении в Элиде или около Эфеса. Относительно бегства в Ликию имеем рассказ Антонина Либерала (35, Алекс.):

«Разрешившись от бремени на острове Астерии Аполлоном и Артемидой, Лето пришла с малютками в Ликию, к истокам Ксанфа. После своего прибытия в эту страну, она прежде всего подошла к источнику Мелите, хотела вымыть в нем своих детей, раньше чем идти к Ксанфу, но, когда Лето прогнали пастухи, пригнавшие на водопой к источнику своих быков, она покинула Мелиту. Ее встретили волки и, виляя хвостом, показали ей дорогу и привели к реке Ксанфу. Она утолила свою жажду, выкупала детей, посвятила Ксанф Аполлону, переименовала Тремилиду в честь своих проводников-волков — в Ликию, затем вернулась к источнику наказать прогнавших ее пастухов. Они еще купали в источнике своих быков. Всех их Лето превратила в лягушек, о твердые камни разбила их спины и плечи, всех бросила в источник и заставила жить под водою. И до сих пор еще квакают они по берегам рек и болот».

Следует обратить внимание на один документ, обычно забываемый при анализе мифа о рождении Аполлона со стороны сохранившихся в нем рудиментов. Это — вступление в схолиях к Пифийским одам Пиндара (p. 297).

Здесь важно то, что схолиаст сконцентрировал в одном месте как раз несколько хтонических мотивов, которые в других текстах чаще всего даются изолированно. Приведем несколько относящихся сюда строк.

«Лето, дочь Коя [сына Урана и Геи] и Фебы [дочери Кроноса], — с ней Зевс соединился в виде перепела, — забеременевши, мучилась родами в Зостере в Аттике. Она родила Артемиду и Феба на острове Делосе, который раньше назывался Ортигией [Перепелкой]. Когда Артемида выросла, она пришла на Крит и получила в владение Диктинскую гору, Аполлон же — в Ликию; матери они оставили Делос. Аполлон далее приходит в Дельфы,

где он пасет быков Пифону... Искусству прорицания научился он у Пана. Этот последний усердно давал прорицания в Аркадии. В дальнейшем Аполлон приходит в то прорицалище, в котором раньше давала оракулы Ночь, а потом Фемида. Так как Пифон в то время владел пророческим треножником, с которого раньше пророчествовал Дионис, то Аполлон убил Змея Пифона и состязался в пифийских состязаниях в течение семи дней».

Здесь на нескольких строках сконцентрированы такие хтонические мотивы, как превращение Зевса в перепела, связь родов Лето с аттическим Зостером, прежнее наименование Делоса Перепелкой, связь Артемиды с критской Диктинной и Аполлона с Ликией, пастушеская жизнь Аполлона, заимствование Аполлоном мантики у Пана, оракулы Ночи и Фемиды, предшествие в Дельфах Диониса Аполлону и, наконец, смена Аполлоном всех этих прежних владетелей Дельфийского оракула.

Обычный рассказ о рождении Аполлона (вместе с убиением Пифона и другими убийствами) можно найти у Аполлодора (1,4, 1—2). Много мелких указаний встречаем в разных источниках вплоть до конца античности (например, у Гимерия, Or. XVIII, 1).

б) Другой центральный мотив мифологии Аполлона — это миф *об убиении Пифона.* Борьба в мифе героической воли и разума с бесформенной и хаотической стихией явилась отражением такой же борьбы в социальной области, т. е. ближайшим образом борьбы патриархата с матриархатом. Тем самым зарождение подобного мифа можно относить ко времени никак не раньше и не позже эпохи развитого скотоводства и земледелия, а также бронзового века.

Характеристика Пифона как стихийного чудовища, противостоящего всякому порядку, неизменно дается в источниках, начиная с самых первых. В Гомеровском гимне (II, 124—126) о нем говорится, что он —

Дикое чудище, жирный, огромный, который немало
Людям беды причинил на земле — причинил и самим им,
И легконогим овечьим стадам, — бедоносец кровавый.

У Овидия (Met. I, 440) он занимает чуть ли не целую гору и (460) подавляет собой огромное число югеров (югер — римская мера площади). Об его стихийной силе читаем и у Каллимаха, и у Лукана, и у Стация. Так, у Каллимаха (Hymn. IV, 90—93) Аполлон говорит:

«Еще меня не заботит трехножное седалище [т. е. треножник] в Пифоне [Пифон — Дельфы] и еще не погибла великая змея. Однако это страшно бородатое чудовище уже ползает у Плейста [река в Фокиде около Парнаса] и окружает девятью кольцами снежный Парнас».

Лукан (VI, 404—406) говорит о «величайшей змее», Стаций же (Theb. I, 562—604) вообще рисует рождение Аполлона и борьбу

его с Пифоном в чудовищных, преувеличенных образах и в напыщенной манере; таким же рисуется сам Пифон и его столкновение с Аполлоном у Клавдиана (In Rufin. praef. к кн. I).

Основной источник для мифа об убиении Пифона Аполлоном — II Гомеровский гимн. Но можно отметить, что оба первых гимна Аполлону, приписываемые Гомеру, стоят несколько в стороне от главной линии мифологии Аполлона; Пифон существует тут сам по себе, и нет упоминания об оракуле Геи; сам он — тоже порождение не Геи, а Геры. О гиперборейцах здесь также не говорится, хотя было бы естественно сказать, откуда Аполлон прибывает в Грецию. Вместо трех последовательно воздвигаемых храмов в Дельфах — из лавра, из пчелиного воска и из меди, — упоминаемых у Павсания (X, 5, 9 и сл.) наряду с четвертым храмом из камня, Гомеровский гимн (I, 117—119) говорит только о храме из камня.

Нет в этих гимнах также и об очищении Аполлона после убиения Пифона. Все это — черты весьма поздние, нехтонические, что, несомненно, свидетельствует либо о позднем происхождении этих гимнов, либо об утере их авторами чувства хтонизма. В сравнении с этим не лишено любопытства сообщение схолиаста к Аполлонию Родосскому (II, 706): «Имя этого дракона [Пифона] одни считали мужским, другие женским. Последнее — лучше. Другой вариант: Меандрий и Каллимах говорили, что страж дельфийского оракула назывался Дельфиной. Тот же самый Каллимах утверждал, что он былераконией, имея потому и женское имя». Подчеркивание женского пола Пифона и сближение его с дельфином — хтоничны. Гигин (Fab. 140) рассказывает об участии Посейдона в помощи, организуемой Зевсом для Лето во время ее родов, что само по себе могло бы указывать на хтонизм. Однако рассказ Гигина уж очень позитивен.

Наконец, отметим весьма выразительное изложение мифа о Пифоне и Аполлоне у Овидия (Met. I, 416—457). Здесь подробно описывается в космогоническом плане рождение разного рода чудовищ из земли и воды и в том числе — рождение Пифона, убийство которого Аполлоном изображено тоже весьма красочно.

Просмотрим некоторые детали мифа. Прежде всего в Гомеровском гимне (II, 122) совершенно не упоминается никакого имени Дракона (точнее, Дракони). Возможно, что вначале этот дельфийский дракон и вообще не имел никакого имени. Нет имени этого дракона и у Еврипида (Iphig. T. 1245). До Эфора имени Пифона мы вообще не встречаем, насколько об этом можно судить по Страбону (IX, 3, 12), который приписывает ему следующий эвгемеризм [1]:

[1] Объяснение мифов о богах как сказаний об обожествленных исторических личностях.

«Затем парнасцы, присоединившиеся к нему [Аполлону] после убийства Petia Тития, указали еще на другого жестокого человека, Пифона, по прозванию Дракон. Когда Аполлон умертвил его, они воскликнули: «Иэ Пэан!», с какого времени и вошло в обычай петь пеан перед вступлением в бой. Тогда же была сожжена дельфийцами хижина Пифона, что делают еще и теперь в воспоминание случившегося в те времена».

Наименования же этого Дракона Дельфиной и Дельфином — эллинистического происхождения.

Как сказано выше на основании Гомеровских гимнов, Аполлон прибывает в Дельфы с Олимпа через Эвбею. Это вполне соответствует древним религиозно-мифологическим связям Средней Греции с Фессалией, но важно отметить еще и версию Эсхила (Eum. 9—19), которому принадлежит здесь целая культурно-историческая концепция. Прежде всего Аполлон прибывает здесь в Дельфы не с Олимпа, но с Делоса, что указывает уже на позднейшее стремление объединить делосский культ с дельфийским вопреки их прежнему раздельному и независимому друг от друга существованию. Далее, Эсхил указывает на Аттику как на главный этап путешествия Аполлона с Делоса в Дельфы. Это свидетельствует не только о патриотизме Эсхила, но и о наличии вообще аттического варианта дельфийской мифологии Аполлона наряду с фессалийским. Наконец, Эсхил рассматривает шествие Аполлона в Дельфы с Делоса через Аттику как осуществление великой культурно-исторической миссии, потому что те, кого он здесь называет «сынами Гефеста», т. е. люди, вооруженные разными металлическими орудиями, прорубали леса и прокладывали дорогу в Дельфы через труднопроходимые местности. Считалось, что та дорога, по которой ходило посольство из Аттики в Дельфы на праздник Аполлона, и есть та, по которой впервые прошел Аполлон со своими помощниками.

Относительно возраста, в котором Аполлон убил Пифона, в более общем виде говорит Еврипид в приводившемся выше хоре из «Ифигении в Тавриде» (1249). Убийцей Пифона Аполлон оказывается был еще тогда, когда Лето носила его на руках. Считают (Myth. Vat. III, 8, 1), что это был Аполлон тотчас же после своего рождения. А Гигин (Fab. 140) говорит, что это был четырехдневный Аполлон.

Древних интересовал и вопрос о количестве стрел, которое Аполлон выпустил в Пифона. Юлиан сообщает, что, по Симониду (frg. 26, Bergk) Аполлон выпустил против Пифона 100 стрел. Среди разных этимологических объяснений имени Аполлона Гекебола (Etym. M. v. Hecēbolos) приводится и греческое слово «сто» (имеется в виду те 100 стрел, которые Аполлон выпустил в Дельфина). Овидий же в вышеприведенном рассказе об убиении Пифона (Met. I, 443) говорит, что Аполлон, убивав-

ший раньше только ланей и коз, выпустил в Пифона, бывшего величиной с гору, целую тысячу стрел.

Существовал миф и о погребении Пифона. По Варрону (De l. lat. VII, 17), «говорят, что он [Омфал в Дельфах] является могилой Пифона». У Гесихия (v. Toxioy boynos) читаем: «Там [в Дельфах] был поражен стрелами дракон, и Пуп Земли является могилой Пифона». Следовательно, знаменитый Омфал, или Пуп Земли, т. е. камень, который был дан Кроносу вместо Зевса и который был им извергнут наружу, и считался у греков могилой Пифона.

Необходимо ознакомиться с двумя основными текстами об очищении Аполлона после убиения Пифона, принадлежащими Плутарху. Первый текст (Quaest. Graec. 12) гласит:

«Дельфы проводят каждые девять лет последовательно три торжества, из которых одно называется Септерион, другое Героида и третье Харила. Септерион, видимо, есть воспроизведение битвы бога [Аполлона] с Пифоном, и бегство его после битвы в Темпейскую равнину или преследование [Пифона], поскольку одни говорят, что после убийства Аполлон бежал для того, чтобы получить очищение, в котором он нуждался; другие же говорят, что он настиг раненого и бежавшего Пифона перед самой его кончиной на пути, который именуют теперь Священной дорогой. Бог застал Пифона только что умершим от ран, когда его хоронил его собственный сын, которого, как говорят, звали Айкс [коза]. Так вот Септерион есть воспроизведение этих или каких-нибудь других подобных происшествий».

Итак, на празднике Септерион в Дельфах специально вспоминалось очищение Аполлона после убиения Пифона.

В другом месте у Плутарха (De def. or. 21) читаем:

«Много было сказано о Дельфах, и не было никого несведущего из тех, кто говорил о священнодействиях, которыми почитали там Диониса, но все утверждали, что каждое из божеств претерпевает великое страдание и что то же самое произошло с Пифоном. Тот, кто убил его, не был на девять лет изгнан в Темпейскую равнину, но ему пришлось идти в иной мир (загробный), где он провел девять великих периодов, очистился, стал воистину Фебом и, вернувшись, овладел оракулом, который до этого времени охраняла Фемида. Так обстоит дело и с Пифоном, и с титанами. Это сражение богов против богов, и за ним следовало изгнание побежденных или наказание виновных».

Таким образом, бегство Аполлона в Темпейскую долину, о котором Плутарх говорит в предыдущем тексте, есть только внешнее и поверхностное выражение другого, более важного акта, именно — очищения после убийства змея через нисхождение в Аид. Можно понимать Аид как место наказания или как место восстановления при помощи сил Земли, но ясно лишь то, что бог света не является здесь вполне чуждым темной Земле и что он получает от нее даже свое очищение после вмешательства в ее права и после убиения ее представителя. Это очень яркий хтонический рудимент в мифологии светоносного бога, коре-

нящийся, конечно, еще в мифологических и фетишистских сумерках палеолита или, самое позднее, неолита, т. е. в вековых глубинах матриархата.

В этом мифе, в части, рассказывающей о гиперборейцах, мы находим параллель древней мифологеме о возвращении. Подобно тому как дочь Деметры Кора-Персефона периодически возвращается из Аида на землю, принося с собою весну, новую растительность и урожай, подобно тому, как Дионис являлся богом, периодически умирающим и воскресающим (так же как и Адонис вместе с многими другими малоазиатскими божествами), Аполлон, несмотря на свой антихтонизм, тоже был приобщен к этой древней мифологии вечного возвращения. Миф об его схождении в Аид, откуда он возвращался, по Плутарху, «воистину Фебом», остался навсегда в памяти греков, несмотря на то, что сам Аполлон всегда расценивался именно как бог света и светлого оформления.

В отношении мифа о Пифоне заметим, что эвгемеризм Эфора, отмеченный у Страбона, отнюдь не был в позднее время единичным явлением. Павсаний (X 6,6—7) рассказывает целую историю о некоем разбойнике с Эвбеи Пифоне, который подвергал ограблению и храм Аполлона, и окрестных жителей. Последние взмолились к Аполлону об избавлении от этого разбойника. Аполлон будто бы это и сделал. Павсаний приводит в рассказе даже гекзаметры, которые прорекла Пифия об убиении этого Пифона.

в) Третий основной миф — об Аполлоне; это миф об *единовременном или периодическом оставлении своих божественных функций*. К мифу об очищении Аполлона после убийства Пифона, несомненно, относятся и мифы об его службе у Адмета и Лаомедонта, а также и об его периодическом удалении в страну гиперборейцев.

Здесь важно прежде всего отметить, что бегство Аполлона в Фессалию, будь то на Темпейскую равнину, будь то на служение к Адмету (т. е. в ту же Фессалию), будь то в подземный мир, представляет собою в основном миф, связывающий бога света с единовременным или периодическим пребыванием во мраке. В науке уже не раз высказывалось мнение, что служение Аполлона у смертных царей является только внешним выражением более глубоких и, может быть, даже эсотерических [1] сторон религии Аполлона. Для нас это, конечно, есть свидетельство хтонических корней Аполлона, когда все светлое чередовалось с мраком и когда мифологическое сознание еще не имело возможности вырабатывать твердо связанные со светом образы. Заметим, что греческое имя «Адмет» значит «Неодолимый» и является эпи-

[1] Понятный только посвященным.

тетом Аида. В мифах об Аполлоне и Адмете тоже обращает на себя внимание связь Аполлона с Аидом; Аполлон, оказывается, имеет значимость и в подземном мире, вступая в область ведения мойр. Схолиаст к Еврипиду (Alc. I) тоже связывает пребывание у Адмета с наказанием за убийство Пифона. Миф, сообщающий о службе у Адмета как о наказании за убийство киклопов, представляет другую версию и, насколько можно судить, позднейшую. «Андрон в сочинении «О родстве» говорит, что по повелению Зевса Аполлон служил рабом у Адмета. По Гесиоду же (frg. 126), Аполлон должен был быть низвергнутым в Тартар Зевсом, но по мольбам Лето служил этому человеку [т. е. Адмету]» (73 B 10. D). В сравнении со всеми этими более или менее мелкими вариантами основным мифом остается миф о связи бога света с мраком. А это — хтонизм, т. е. мифология, восходящая ко временам палеолита и неолита, т. е. матриархата, аналогичная более популярным мифам о похищении Персефоны и ее периодическом возвращении. Это мифология тех времен, когда стали обращать серьезное внимание на периодичность времен года, что было необходимо для земледелия как ведущей отрасли хозяйства. Тут мы имеем переработку древней палео- и неолитической фетишистско-демонической мифологии на путях восходящего земледелия и бронзового века.

Служение у троянского Лаомедонта, может быть, вначале и не имело никакого отношения к мотиву наказания или очищения Аполлона. У Аполлодора (II, 5, 9) Аполлон и Посейдон хотят испытать нрав Лаомедонта. Однако Евстафий в комментариях к «Илиаде» (1245, 46 и сл.), в качестве одной из причин этого служения приводит и наказание от Зевса за выступление против него. Тут, правда, имеется в виду не убийство Пифона, но восстание некоторых богов, и в том числе Аполлона, против Зевса (традиционный текст «Илиады» о восстании богов, I, 399, не содержит указания на Аполлона как на участника). Схолиаст к этому тексту Гомера (I, 51) подробно рассказывает об этом нападении на Зевса, прямо присоединяя к нападающим Аполлона, хотя этот последний у Гомера и не указан. Схолиаст этот пересказывает Гомера, но добавляет, что именно в наказание за это нападение Зевс приказал Аполлону и Посейдону нести рабскую службу у Лаомедонта. Кроме того, схолиаст ссылается здесь на Дидима. (Другие схолиасты, приводимые к этим стихам Гомера (Ил. I, 399 и сл., у Dind., III, p. 59—61) дают неприемлемое для нас метеорологическое объяснение, которое понимает Зевса как огонь, а Фетиду как восстановление при помощи Бриарея-Солнца, гармонии, нарушенной иными божествами-стихиями. Действительно, уже один тот жалкий вид, который Аполлон и Посейдон имеют, работая у Лаомедонта, указывает на необы-

чайность этого служения и необходимость объяснить его какими-нибудь чрезвычайными причинами. Этот миф о троянском служении Аполлона вполне соответствовал мифологии очищения и мифологии героизма, вступившей в кровавый бой с Землей и ее представителями. На фоне всей мифологии Аполлона значение подобных мифов особенно возрастает.

Заметим, что финал служения Аполлона и Посейдона у Лаомедонта говорит об основном смысле этого служения не очень ясно. Сохранились рассказы Гигина (Fab. 89) и Сервия (Aen. I, 550) о высылке Посейдоном чудовища и о требовании Аполлоном в жены этому чудовищу дочери Лаомедонта Гесионы. Был вариант и такой, что Лаомедонт умилостивил Аполлона, почему тот и стал защищать Трою, но не умилостивил Посейдона, который с тех пор сделался его врагом. Мотив борьбы с морским чудовищем есть, конечно, уже мотив героический, так что указанные места Гигина и Сервия содержат типичнейшее переплетение хтонизма с героизмом. Вот что читаем у Гигина:

«Рассказывают, что Нептун и Аполлон окружили Трою стеной. Царь Лаомедонт поклялся, что он им принесет в жертву приплод скота за тот год в его царстве. Но эту клятву он нарушил по своей скупости. Другие говорят, что он обещал недостаточно. По этой причине Нептун послал чудовище, чтобы оно не давало покоя Трое; царь из-за этого обратился за советом к Аполлону. Аполлон в гневе ответил так: если троянские девушки будут привязаны для растерзания чудовищам, то бедствию придет конец. Когда многие были растерзаны и выпал жребий для Гесионы, и последняя была привязана к скале, Геракл и Теламон [когда аргонавты отправлялись в Колхиду], пришли сюда и убили чудовище, а Гесиону по установленному соглашению вернули отцу с тем, чтобы они при своем возвращении смогли бы увезти ее с собой на родину, равно как и коней, которые бродили по водам и посевам.

В этом Лаомедонт также обманул их и не захотел вернуть Гесиону. Тогда Геракл явился со своими кораблями, чтобы завоевать Трою, убил Лаомедонта и отдал царство его малолетнему сыну Подаргу, который впоследствии был назван Приамом от глагола «priasthai» [«купить», «выкупить»; имеется в виду выкуп Приама]. Захваченную Гесиону он отдал в жены Теламону, и от нее родился Тевкр».

Рассказ об этом же у Ватиканских мифографов (I, 136) очень близко воспроизводит Гигина. Сообщение Сервия отличается от этого тем, что вместо Гесионы фигурирует Эгеста, дочь знатного троянца Гиппота.

Эти мифы о служении Аполлона являются только отголоском большой мифологии о периодическом возвращении божества, мифологии, очень крепко связанной со всеми основами первобытного мышления. На этой же мифологии выросло и представление о гиперборейцах, тех служителях и любимцах Аполлона, которые были народом, максимально близко воплощавшим в своей жизни всю аполлоновскую идеологию. Однако этот миф о гиперборейцах выходит далеко за пределы только

одной идеи вечного возвращения, и потому мы посвятим ему в дальнейшем специальное исследование.

г) Эта связанность Аполлона с идеей вечного возвращения сделала его мифологию сложной и разнообразной и даже противоречивой. Различные эпохи могли отражать из этого комплекса то один, то другой момент, образуя в общем итоге весьма смутную и неустойчивую картину, которая очень затрудняет многих мифологов. Приведем ряд важных данных из античных первоисточников, которые, рассматриваемые в свете исторического развития, получают надлежащее осмысление, устраняющее традиционную путаницу и противоречивость. Тексты эти почти никогда не приводятся у исследователей, но являются драгоценным свидетельством о неклассическом Аполлоне. В сборнике, известном под названием «Басен Эзопа», мы находим следующую басню (151).

«Зевс и Аполлон спорили относительно стрельбы из лука. Когда Аполлон натянул лук и пустил стрелу, то Зевс [в это же время] прошел то самое расстояние, на которое стрелял Аполлон. Так достойны смеха те, которые состязаются с сильнейшими».

Очевидно, мотив состязания Аполлона с Зевсом не может относиться к периоду классики Аполлона. В этот период Аполлон находится в полной гармонии с Зевсом, являясь его сыном и пророком. Следовательно, это либо архаика, либо просветительский бурлеск. Последний здесь едва ли возможен, так как Зевс представлен в полной силе. Мотив этот, очевидно, восходит к тем временам, когда Зевс уже стал мировым владыкой, а недавно появившийся иноземный Аполлон был недостаточно силен и не понимал еще своего истинного положения.

С этой стороны интересны также мифы о борьбе Аполлона с Зевсом, причиной которой было убиение Асклепия. Борьба была очень длительной и упорной. Правда, она кончилась полной победой Зевса, как и в басне Эзопа, но все же свидетельствовала о большой силе Аполлона, являвшейся весьма опасной для Зевса. В развитой форме эта мифологическая линия представлена следующим образом: Зевс убивает сына Аполлона Асклепия за то, что тот воскрешал мертвых; Аполлон за это перебивает киклопов, сковавших для Зевса молнию, которою он убил Асклепия. В наказание за это Зевс в свою очередь посылает Аполлона на рабское служение к фессалийскому царю Адмету. Эти три момента заслуживают рассмотрения.

Относительно первого необходимо прежде всего сказать, что он является вариантом к текстам, по которым служба Аполлона у Адмета мотивировалась убиением Пифона. Далее, необходимо заметить, что мотив воскрешения мертвых Асклепием — это довольно упорная традиция, которая представлена весьма

солидными источниками. Уже Пиндар в своей Pyth. III, 1—62 подробно рассказывает всю историю Аполлона и Корониды: сохранение Асклепия после убийства Аполлоном Корониды, его врачебное искусство и воскрешение мертвых и убиение Асклепия молниями Зевса. Благочестивый Пиндар видит в этом торжество божественной справедливости, так как, с его точки зрения, является противоестественным воскрешать покойников и тем нарушать мировой закон жизни и смерти. Схолиаст к ст. 56 этой оды дает интересное примечание с перечислением воскрешенных Асклепием:

«Говорят, что Асклепий, [как бы] прельстившись золотом, воскресил мертвого Ипполита; другие, что — Тиндара; третьи, что — Капанея; четвертые, что — Главка [сына Миноса], орфики же утверждают, что он воскресил Гименея; Стесихор же говорит здесь о Капанее и Ликурге. Одни [говорят, что он был убит Зевсом] из-за исцеления Прейтид, другие — из-за Ориона, Филарх же (FHG I, frg. 17) — из-за исцеления сыновей Финея; Ферекид же (FHG I, frg. 8) утверждает, что он заставил воскресать тех, которые умирали в Дельфах».

Об убиении Асклепия Зевсом за его деятельность в пользу людей читаем также у Гесиода, Эсхила (Agam. 1022—1024), правда, без упоминания имени Асклепия, Еврипида в самом начале «Алкесты».

Важна и сама мотивировка убиения Асклепия. Асклепия Зевс убивает за его чрезмерную помощь людям. Это сразу заставляет вспоминать о Прометее и вообще о тех мифах, где человек мыслится самостоятельным существом и где он пытается бороться с произволом богов. Интересно, что схолиаст к «Илиаде» (I, 400) подобным же образом мотивирует и попытку некоторых богов, включая Аполлона, низвергнуть Зевса с Олимпа. Именно здесь мы читаем о Зенодоте, что он включил в число нападавших на Зевса также и Аполлона и что, по его мнению, «является нарочитым, что помогающие эллинам боги находятся во вражде с Зевсом». Следовательно, Аполлон, враждующий с Зевсом из-за человека, есть уже поздний Аполлон, несравнимый с выведенным в басне Эзопа.

Следующий эпизод из намеченной выше истории борьбы Зевса и Аполлона, а именно ответное убийство Аполлоном киклопов, тоже очень важен и не очень понятен. Об этом убийстве говорили Гесиод и Еврипид (указ. тексты); Аполлоний Родосский (IV, 611—617) говорит о слезах Аполлона по поводу убийства Асклепия, но схолиаст к 611 упоминает также и об убийстве киклопов; касался этого мифа и Валерий Флакк (I, 445 и сл.). Из мифографов этот миф читаем у Аполлодора, III, 10, 4, Гигина (Fab. 49) и Ватиканских мифографов (I, 46; II, 128). Из историков о нем встречаем у Диодора (IV, 71). Не миновал этого мифа и Лукиан

(Sacrif. 4). Таким образом, миф этот находим во всей античной литературе с самых ранних ее периодов и кончая позднейшими.

Могло возникнуть сомнение относительно того, каким образом Аполлон мог убить киклопов, которые принадлежат к очень древнему поколению богов и порождены не кем иным, как Ураном и Геей. Это сомнение беспокоило и схолиаста Гесиода (Theog. 142). Приводя разные соображения по этому поводу, он (р. 225 и сл.) пишет:

«Это — потому, что, как говорит Дидим, не все родившиеся от богов являются бессмертными. Действительно, среди прямых потомков он называет смертного Гериона сыном Хрисаора, а Хрисаор был сын Посейдона и Медузы. Иначе будет непонятно и то, каким образом сама Медуза умерщвляется Персеем и собака Орф Гераклом, хотя они рождены от бессмертных. Или это происходило потому, что они были подобны богам по красоте и величине?»

Возможно, киклопы имели и некоторую историю, переходя от великих порождений Урана и Геи, бессмертных и активных участников всего теогонического процесса к существам более слабым, всецело подчиненным олимпийским небожителям и, в конце концов, смертным. Во всяком случае, мотив убиения киклопов Аполлоном вызывает большой интерес. Аполлон оказывается в этой напряженной борьбе отнюдь не таким уже слабым демоном в сравнении с Зевсом. Прометеевский оттенок этого мифа подчеркивается еще и тем, что киклопы — это те самые существа, которые ковали для Зевса гром и молнию. В этом убиении киклопов можно видеть не случайный бунт против Зевса, преследующий какую-нибудь незначительную цель, но восстание, направленное на лишение его всех принадлежащих ему атрибутов силы и власти. Тут, несомненно, отразился канун цивилизации, если уж не сама цивилизация. Подобного рода сцены развенчания олимпийцев мы в дальнейшем находим разве только в аристофановских «Птицах» и «Богатстве». Заметим также и то, что в античной литературе попадается миф о просьбе Аполлона, Артемиды и Лето к Зевсу об освобождении Прометея (текст Валерия Флакка ниже, стр. 559). Это также подчеркивает просветительную тенденцию позднего Аполлона.

Напряженность вражды между Аполлоном и Зевсом особенно отражена в одном тексте, где говорится даже об убиении Зевсом Аполлона: «Мнасей в III книге своего сочинения об Европе написал, что Аполлон, после того как он был поражен и убит Зевсом, был вынесен для погребения бедняцкими могильщиками» (FHG. III, 152, frg. 16). Жаль, что исследователи совершенно игнорируют этот удивительный текст и не считают нужным подвергать его анализу. Правда, текст этот довольно глухой, поскольку он не содержит никакой мотивировки убиения Аполлона. Неиз-

вестно также, в каком именно контексте историк II в. до н. э. Мнасей Патрский рассказывал этот удивительный миф. Справку по этому вопросу находим у Фульгенция (Exp. serm. ant. p. 558 и сл.), каковое сочинение было доступно нам в момент написания этой части работы только в изд. Non. Marcell. (De propr. serm. Lips., 1826), из которого К. Мюллер взял эту цитату об убиении Аполлона. Но и у Фульгенция не приведено никакой мотивировки. Это, конечно, значительно снижает ценность данного сообщения. Однако и независимо от мотивировки этого убиения необходимо сказать, что Аполлон здесь мыслится не только весьма далеким от своей классической гармонии с Зевсом, но и каким-то слабым, ничтожным демоном, слабость которого доходит до превращения его в смертное существо. (Вспомним текст из Полибия о могиле Аполлона в Таренте, стр. 274). Такой мотив может идти только от самых ранних периодов хтонического демонизма, когда демоны, только что отделавшиеся от соответствующих вещей, еще сохраняли все свойства этих вещей вплоть до их способности уничтожаться. Возможно, что Фульгенций, а может быть и сам Мнасей просто путают Аполлона с Асклепием.

Подводя итог приведенным текстам из области аполлоновской мифологии жизни и смерти, следует сказать, что здесь отразились самые разнообразные исторические эпохи, начиная от раннего демонизма и кончая светским просветительством.

д) Точно так же и отношение Аполлона к *судьбе* дошедшие до нас материалы первоисточников изображают весьма различно, так что только историческая точка зрения может внести здесь необходимую ясность. Когда Аполлон был слабым демоном, он, конечно, был всецело подчинен судьбе. Подчиненность эта была не меньше той, которая в те времена признавалась в отношении всех людей. В дальнейшем, однако, в связи с ростом человеческого сознания Аполлон стал мыслиться без такого унизительного подчинения, но, наоборот, становился проводником определенной судьбы, вполне тождественным с ней. Наконец, дальнейшее освобождение человека от идеи судьбы привело и к мифам о победе Аполлона над ней, об его умении так или иначе подчинить ее своей власти.

Лучшим примером подчиненности Аполлона судьбе может служить то, что Геродот (I, 90 и сл.) рассказывает о вопросах Креза к Аполлону Дельфийскому. Как известно, I, 53, Аполлон предсказал Крезу, что, воюя с персами, он разрушит великое царство. Когда в результате этой войны Крез был побежден, то он запросил Дельфийский оракул, не стыдно ли Аполлону обманывать людей, к тому же своих благотворителей, и не является ли неблагодарность вообще свойством греческих богов. На это оракул сказал, что «по решению судьбы Крез должен

был понести наказание за преступление одного из своих предков. При этом «само божество не в силах избежать назначенной ему доли». Аполлон мог только ослабить или оттянуть это наказание. Так, Аполлон хотел, чтобы пострадал не Крез, а его дети. Но это не было позволено. И все-таки Аполлону удалось оттянуть разорение Сард, где царствовал Крез, на целых три года. Дальше говорится, что Крез сам виноват, не запросив у оракула разъяснения речи, о разрушении какого царства говорил Аполлон. Интересно то, что оракул Аполлона сам говорит о полном подчинении Аполлона судьбе и о полной невозможности для него как-нибудь бороться с ней. Такое представление об Аполлоне как и о всяком другом божестве было возможно только в очень отдаленную эпоху, когда еще никак не мыслилась возможность самостоятельности человека и когда все существующее, включая и самих богов, подчинялось всесильной мощи судьбы.

В противоположность этому тот Аполлон, который представлен, например, в «Эдипе-царе» и «Электре» Софокла или в идеальном государстве Платона, совершенно неотличим от судьбы, вполне тождественен с ней и является ее исполнителем и орудием. Это настоящий классический Аполлон, когда герой именно своим героизмом и выражает волю судьбы. Такое отношение к судьбе лучше всего представлено в гомеровском Ахилле и в эсхиловских Прометее, Клитемнестре, Оресте и Евменидах. У Софокла уже содержится скрытая оппозиция фатализму, поскольку герои Софокла являются орудием судьбы не столько в результате своего волевого сознательного поведения, сколько внешнего и механического насилия. Тем не менее и у Софокла Аполлон мало чем отличается от судьбы.

Иная картина — в тех случаях, когда Аполлон не просто равен судьбе, но даже берет верх над ней. Это особенно заметно в мифах об Адмете, где Аполлон, во-первых, обманул мойр, оставив в живых Адмета (об этом он сам говорит у Eur. Alc. 10—12, а также Танатос 32—34), а во-вторых, он является подлинным виновником воскрешения Алкесты (об этом там же 64—69).

По сообщению Павсания (X, 24, 4), статуи Зевса Мойрагета и Аполлона Мойрагета (Водителя судьбы) находились в дельфийском храме Аполлона. Аполлон Номий почитается вместе с мойрами и нимфами на Коркире по Apoll. Rhod. IV, 1218. Любопытно сообщение у Эсхила о том, каким образом Аполлон обманул мойр. В Eum. 723—728, ред. Петровск., читаем:

В дому Ферета так же ты обидел мойр,
От смерти льготу земнородным вынудив
. . . .
Уставы ты нарушил стародавние
И стариц ввел в юродство, упоив вином.

Получается, что Аполлон отбил Адмета у смерти путем подпаивания мойр. Это совсем неожиданно для благочестивого Эсхила. Но самый комплекс этот весьма любопытен: позднейший чуть ли не просветительский мотив победы над судьбой соединяется здесь со стародавним примитивом, именно — с одолением сильных существ при помощи вина.

2. Возлюбленные и потомство Аполлона. Остановимся еще на одной области мифологии Аполлона, именно — на мифах об его возлюбленных и потомстве. Этих возлюбленных у Аполлона было много. Однако уже их нехарактерность и несущественность для Аполлона, а также их обычно тяжелая судьба, уже это одно чрезвычайно показательно для исторического образа Аполлона. Будучи вместе с Афиной Палладой одним из самых ярких мифических символов периода патриархата, Аполлон, так же как и Афина Паллада, отразили возросшую роль мужского индивидуума. Мифы изображают Аполлона всегда отличающимся известным пренебрежением к женщине, даже известного рода холодностью и брачной незаинтересованностью. И мужчины, и женщины обычно терпели от любви Аполлона не только большие страдания, но чаще всего это оканчивалось их гибелью. Является поистине редкостью та связь Аполлона с областью брака, которую имеет в виду Гимерий в своей речи на бракосочетание Севера (Or. I, 3).

«Говорят, что после побед, одержанных в игре на лире, Аполлон воспел брачную песнь перед брачным теремом. И если не является мифом рассказ поэтов, он сложил впервые эту гармонию в рощах и пещерах, воспевая эти завораживающие песни для собственного наслаждения».

В другом месте у Гимерия (Or. 1, 20) говорится о невесте: «не перед алтарем Аполлона, но в золотых руках Афродиты».

а) Первый тип браков Аполлона, пожалуй, наиболее для него характерный, почти совсем не содержит в себе никаких элементов эротики и является всего навсего только результатом той или иной политической комбинации тех племен и городов, которые хотели иметь Аполлона своим родоначальником.

К потомству Аполлона от таких браков отнесем Иона, сына Аполлона и Креусы, дочери афинского Эрехтея; Дора, сына Аполлона (или Эллина), и Фии (другие сыновья от Фии — Лаодок и Полипойт, Apollod. I, 7, 6). От подобных же браков и сыновья Аполлона — эпонимы племен: Акрефий, эпоним беотийской Акрефии; Амфитемис от Акакаллиды, дочери Миноса, праотец гарамантов и назамонов в Ливии (он же Гарамант); Дриопс от Дии, дочери Ликаона, эпоним дриопов; Лапиф от Стильбы, дочери Пенея, эпоним лапифов; Кикон от Родопы, эпоним киконов. Эпонимами городов и островов являются сыновья Аполлона: Амфисс от Дриопы; Дельф от Фии, дочери Касталия (или Кефиса), или от Келайно, дочери Гиама; Кидон от Акакаллиды, Кларос от Креусы; Корон от Хрисорты, дочери Ортополя, основатель Коронеи в Сикионе; Ликорей, или Ликор, от нимфы Корикии; Мараф, эпоним Марафона; Мегарей; Милет от Акакал-

лиды или от Арейи, дочери Клеоха, или от Дионы; Наксос от Акакаллиды; Сирос от Синопы, дочери Асопа, эпонима кикладского острова Синопы, Оакс от Акакаллиды, эпоним критского города, Онкий (эпоним аркадского местечка Онкейон); Патар от Ликии, дочери Ксанфа; Пис (Писа в Этрурии); Тельмисс от одной из дочерей Антенора; Фагр от нимфы Отреиды (город Фагр, Thuc. II, 39), спасающий Мелитея, сына Зевса, от Отреиды, когда эта последняя из-за страха перед Герой бросает его в лесу; Хайрон от Феро, дочери Филаса (Херонея); Элевтер от Этусы, дочери Посейдона, Эней от Стильбы, отец Кизика (Айнос город во Фракии, Кизик — город в Малой Азии); Эпидавр (эпидаврийская легенда не указывает матери Эпидавра); от той же Акакаллиды — Филандр и Филакид, основатели критского города Элиры. Возлюбленными Аполлона являются также эпонимы соответствующих городов (без указания потомства): Амфисса; бросившаяся от него в море амазонка Грина; ахейская Болина. Также и Касталия — эпоним дельфийского источника, бросившаяся от любви Аполлона в этот источник; к потомству Аполлона принадлежат также Исмений от океаниды Мелии, эпоним соответствующей реки; Тенер, от той же океаниды, эпоним беотийской равнины; Кикн, от Тирии, дочери Амфинома (сначала искусный охотник, а потом эпоним озера, в которое он бросился из-за оскорбленного самолюбия, Ovid. Met. VII, 371); Птоос от Зевса, эпоним Птойской горы.

Характерной чертой сведений об этих браках Аполлона является игнорирование женской стороны, весьма малое место, отводимое любовным мотивам. Интересно отметить, что число таких браков и происшедшего от них потомства — наибольшее. Этого рода связи Аполлона большей частью даже совершенно не разработаны в смысле сюжета. Сюжетность кое-где едва намечается. В качестве примера приведем рассказ Антонина Либерала (30, Алекс.):

«Мальчика Милета родила на Крите, от семени Аполлона, Акакаллида, дочь Миноса. Из страха перед Миносом Акакаллида оставила его в лесу, но по воле Аполлона нашли его волчицы, начали стеречь и поочередно поить молоком».

У того же Антонина Либерала (32) находим еще и такой рассказ. Аполлон, влюбленный в Дриопу, превратился в черепаху. Когда же Дриопа, смеясь, засунула ее за пазуху, Аполлон овладел ею в виде дракона. Сыном Аполлона и Дриопы был Амфисс. Сама же Дриопа стала нимфой. А вместо нее в лесу поднялся тополь.

б) Второй тип браков Аполлона отражен в повествованиях, которые также не содержат ярко выраженных эротических элементов и также вызваны стремлением либо прославить Аполлона как пророка, целителя и религиозного наставника, вождя искусств, либо связать с ним тех или иных деятелей искусства и вообще духовного творчества.

Таковы происшедшие от Аполлона пророки и служители культа: Амфиарай от Гиперместры, дочери Фестия; Аний от Ройо, дочери Стафила, царь острова Делоса и жрец Аполлона на нем; Ройо — Гранат, Стафил — Виноградная гроздь и три вакханки, дочери Ания, указывают на то, что Аний является одним из многочисленных символов близкого единения Апол-

лона и Диониса; Апис, пророк и деятель цивилизации; Аристей от Кирены; Асклепий от Короны, дочери Флегия, или от Арсинои, дочери Левкиппа, знаменитый врач и демон исцеления, по одним сказаниям даже убитый Зевсом за слишком удачное лечение болезней (выше, стр. 330); Бранх, знаменитый пророк в Дидимах (выше, стр. 368); Идмон от Кирены или от Антианейры, дочери Фера, или от Астерии, дочери Корона, прорицатель у аргонавтов; Мопс от Манто, дочери Тиресия; Фемоноя, первая пифия в Дельфах; Сивилла, которую Аполлон, по выражению Сервия в комментарии к «Энеиде» (VI, 321) и по Ватиканским мифографам (I, 153, II, 87) «любил благочестивой любовью» и которой он даровал, по ее просьбе, долгую жизнь. Эта жизнь должна была прерваться в тот момент, когда Сивилла, жившая на чужбине, увидит свою родную землю, так что ее жизнь и прервалась, когда ей принесли земли с родины (интересно то, что эта Сивилла является не то дочерью, не то женой, не то сестрой Аполлона); к такому потомству относится и Иамос от Эвадны, дочери Посейдона, прорицатель и жрец в Олимпии, глава целого ряда прорицателей Иамидов.

К потомству такого же типа отнесем и знаменитых певцов и музыкантов, являющихся сыновьями Аполлона, почти исключительно только в результате персонификации соответствующих талантов самого Аполлона.

Это — Орфей от Каллиопы, совмещающий в себе дарования поэта, музыканта, философа, религиозного реформатора и деятеля культуры и цивилизации; Лин от той же Каллиопы или Урании, или Псамафы, тоже знаменитый певец, образ которого уходит в эпоху кровавого хтонизма, но в своей истории прослеживается вплоть до начала цивилизации. Псамафа, однако, больше чем простая персонификация, потому что Стаций (Theb I, 570—610) рассказывает целую историю об ее романе с Аполлоном, об ее убийстве за это отцом Кротопом, аргосским царем, и о мести Аполлона Кротопу путем наслания губительного чудовища, о чем также кратко у Ватиканских мифографов, I, 168. Далее — Эвмолп от нимфы Астикомы (есть и другие генеалогии) — поэт, религиозный и общественный реформатор; Филаммон от Филониды, дочери Дейона, или от Хионы, дочери Дедалиона, или от Левконои, дочери Фосфора; Гименей и Иалем от Каллиопы, или Терпсихоры, или Урании; первый — персонификация брачной песни, второй — печальных песен. Сюда же надо отнести любопытное сообщение Евмела (EGF, frg. 17) о том, что у Аполлона было три дочери — музы Кефисо, Аполлонида, Борисфенида, а также два сына, строители его Дельфийского храма — Агамед от Эпикасты и Трофоний (может быть, от нее же).

Вероятно, тем же самым стремлением персонифицировать известное свойство Аполлона объясняется и та странная традиция у ряда античных писателей считать Гектора сыном Аполлона. Схолиаст в комментарии к Ликофрону (266) пишет: «Стесихор, Евфорион и поэт Александр Этолийский утверждают, что Гектор — сын Аполлона». Схолиаст же к «Илиаде» III (114) присоединяет к этой традиции еще Ивика и Ликофрона. Такое же странное и неожиданное известие мы имеем у Аполлодора (III, 12, 5) о другом сыне Приама и Гекубы — Троиле. Аполлодор, перечисляя дочерей и сыновей Гекубы, вдруг добавляет: «Говорят, что Троила она родила от Аполлона». Вероятно, здесь проявилась тенденция персонифицировать героическую сторону Аполлона.

Сюда же, по-видимому, надо отнести и популярный в новой литературе миф о сыне Аполлона-Гелиоса от океаниды Климены Фаэтоне, хотя в этом мифе замечаются следы разных эпох. Здесь не место рассматривать разные версии мифа о Фаэтоне — гесиодовскую, эсхиловскую, еврипидовскую и александрийскую (последняя представлена в общеизвестном изложении у Овидия (Met. II, 1—400). Основное содержание этого мифа сводится к тому, что юноша Фаэтон захотел ездить по небу на огненной колеснице своего отца и управлять его четверкой коней; когда же, не будучи в состоянии управлять конями отца, он воспламенил весь мир, то Зевс принужден был убить его молнией; и он упал в реку Эридан, где его смерть оплакивали его сестры — Гелиады. В основном этот миф говорит только о могучей огненной природе Аполлона и подчеркивает закономерность и упорядоченность этой стихии, так что внесение в нее малейшего беспорядка влечет мировую катастрофу. Тут, следовательно, персонификация одной из основных функций Аполлона, тем более что и само имя Фаэтон значит «светящий». Любопытно отметить, что, по Ватиканским мифографам (I, 118) Фаэтон и Эридан — одно и то же лицо и что только после падения Фаэтона в реку стали отдельно называть упавшего Фаэтоном, а реку — Эриданом. Сообщение это любопытно как отдаленный отзвук первобытного синкретизма.

Приведенные имена сыновей Аполлона указывают, насколько недостаточен список их у Гигина (Fab. 161), который перечисляет лишь следующие имена: «Дельф Асклепий от Корониды, дочери Флегия, Еврипид от Клеобулы; Илий от Уреи, дочери Нептуна; Агрей от Евбеи, дочери Макарея; Филламон от Левконои, дочери Люцифера; Ликорей от нимфы Корикии; Лин от музы Урании; Аристей от Кирены, дочери Пенея».

в) к третьей группе отнесем интимные отношения Аполлона с молодыми людьми. Это нашло отражение в сказаниях, характерных для периода переоценки мужского индивидуума периода борьбы с материнским правом. Укажем здесь главные имена.

Плутарх (Numa, 4) указывает на Форбанта, Гиацинта и Ипполита. Этот последний Ипполит — не общеизвестный сын Тезея, но герой Сикиона. О Кипарисе, как и о Гиацинте, мы скажем еще в дальнейшем ввиду интересной эволюции этих образов. Рассказ о Гименее, потомке Адмета, и Аполлоне читаем у Антонина Либерала (23). Климент Римский (Homil. V, 15) в этой связи упоминает еще Кинира, Орфея и Троила. Схолиаст к Феокриту (V, 83) говорит о Карне (что весьма любопытно, поскольку Карн — древнейший дорийский демон, которого потом заменяет Аполлон, получая даже имя Аполлона Карнейского. Интересным является указание на Клароса (Philostr. epist. 5). Кларос — имя известного города с интенсивным культом Аполлона (Serv.

Verg. Aen. III, 279). Упомянем еще Бранха, Атимния, Иаписа, Потниея и Скефра. Некоего Гименея, правнука Адмета, Антонин Либерал (23) считает любимцем Аполлона, в то время как раньше мы находили его среди сыновей Аполлона. Все эти герои являются в источниках то сыновьями, то любимцами Аполлона.

Относительно любовных мотивов, отраженных в памятниках о брачных связях и потомстве Аполлона, относимых к этой третьей группе, не раз высказывалось мнение, что они появляются только в александрийской литературе. Фактически это наблюдение правильное, и для него можно было бы привести много ярких примеров. Однако надо иметь в виду, что эти мотивы представляют собой новость только в своем специфическом и обостренном содержании, но отнюдь не являются новостью в широко историческом смысле слова. Дело в том, что этого типа отношения в свое время свидетельствовали о зарождении и восхождении патриархата и о борьбе с материнским правом. Подобно тому как миф о рождении Афины из головы Зевса свидетельствовал в свое время о борьбе с матриархатом, точно так же и дружба мужчин выдвигалась как противовес общению с женщинами. Кроме того, подобные отношения между мужчинами достаточно практиковались и в период классики (см. Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1953, стр. 78). Таким образом, александрийская литература, может быть, только усилила и сгустила эти краски и сделала всю эту область более острой и эстетической, но абсолютной новости здесь не было.

г) К четвертой группе любовных связей Аполлона надо отнести один и только один весьма интересный персонаж — известную богиню очага Гестию. Об этом очень кратко говорит Гомер в гимне IV, 22 и сл., рассуждая о том, что только Афина Паллада, Артемида и Гестия недоступны чарам Афродиты и что Гестия некогда отвергла любовь Посейдона и Аполлона. Ввиду оригинальности этого мотива приходится выделить его в особую рубрику, но, к сожалению, упомянутый Гомеровский гимн — это единственный источник для данного мифа, указывающий только на факт, но совершенно ничего не раскрывающий здесь по существу.

д) Мифов о браке и потомстве Аполлона, обращающих на себя внимание своим ярко выраженным хтонизмом, немного. К этой пятой группе надо отнести мифы о таких хтонических существах и архаических демонах, как корибанты, происходящих от Аполлона и музы Фалии или от Аполлона и некоей Ретии. Таковы же и куреты, мало отличимые от корибантов; их производили от Аполлона и Крессы, дочери Даная. Несомненный интерес вызывает сообщение Сервия (Georg. I, 16) со ссылкой на

Пиндара о том, что Пан — это сын Аполлона от Пенелопы. Очевидно, что Аполлон фигурирует здесь вовсе не как общеизвестный олимпийский героический бог, но как древнейший хтонический демон. Равно и Пенелопа здесь — не образ, созданный Гомером, но тоже какой-то весьма отдаленный хтонический демон, может быть и представляющий собой архаическую демоническую основу для позднейшей гомеровской героини. На связь Пенелопы с демоническим миром указывают и другие источники (происхождение Пана от Пенелопы и ее гомеровских женихов, ее брак с Гермесом). Наконец, по Диодору (IV, 69,1), сыном Аполлона и Стильбы является Кентавр, представитель, если не прямо родоначальник, рода известных античных полулюдей, полуконей (другая генеалогия кентавров сюда не относится).

е) К шестой группе отнесем мифы о любви Аполлона к существам, представляющим ту или иную стихию природы. Они мало получают от этой любви и гибнут в силу той или иной случайности, выявляя тем самым неподчиненность стихийных начал Аполлону. Таковы Гиацинт, Кипарис, Дафна, Дриопа.

Гиацинт — юноша, сын Амикла, основателя города Амиклы в Лаконии, и Диомеды или сын Пиера и музы Клио. Амикл, несомненно, старинный хтонический демон. В аполлоновской мифологии Гиацинт — уже упорядоченная и преображенная стихия. Это красивый юноша, с которым Аполлон играет в диск. Наряду с краткими упоминаниями о гибели этого Гиацинта от диска Аполлона у Аполлодора (III, 10, 3) и Еврипида (Hel. 1467—1474) мы имеем пространное изложение этого мифа у Овидия (Met. X, 161—219) и Филострата (Imag. I, 24) и, с эротическими изысками, у Филострата Младшего (15). Эти последние источники говорят также и о том, что диск Аполлона направил на Гиацинта ветер Зефир, тоже влюбленный в Гиацинта и мстивший ему за привязанность к Аполлону.

Бог порядка и меры питал нежные чувства к стихии, к представителю растительного мира. Об этом говорит цветок, который вырос на могиле юноши Гиацинта и который, по Овидию, запечатлел на себе буквами стоны Аполлона о нем: «Ai», «Ai». Это, очевидно, мир, упорно не подчиняющийся Аполлоновой упорядоченности и мере и погибающий от свойственных ему стихийных и случайных сил, несмотря на все благоволение к нему Аполлона. У Ватиканских мифографов (I, 117, II, 181) вместо Зефира фигурирует Борей, который тоже любит Гиацинта.

На миф о Гиацинте необходимо обратить внимание еще и с другой стороны. Этот миф далеко разросся за пределы простой мифологии, будучи издавна идеологией целого празднества в Амиклах, очень большого и архаического содержания. Полибий (V, 19) называет святилище Аполлона Амиклейского «едва

ли не знаменитейшим из всех лаконских святилищ». И действительно, по Фукидиду (V, 23), когда возобновился договор между Афинами и Спартой, то лакедемоняне являются в Афины на Дионисии, а афиняне в Лакедемон на Гиакинфии. Причем те и другие ставят стелы (столб, колонна с надписью) именно в этих местах. Подробнее о Гиакинфиях у Атенея (IV, p. 139d). Существенной особенностью этого знаменитого празднества было совмещение плача по умершему Гиацинту и ликования по поводу его появления. В этом архаическом совмещении образов жизни и смерти мы узнаем очень древнее отношение к природе и жизни, когда признавался и славословился вечный круговорот бытия, умирание и вечное воскресение природы и жизни. На мифологии гиперборейцев мы еще раз убедимся, что Аполлон, несмотря на весь свой позднейший антихтонизм, в свое время тоже был приобщен к этой религии и мифологии вечного возращения.

То же самое видим и на мифологии амиклейского праздника Гиакинфиев, наличие дионисийского элемента в котором мы уже отмечали.

Апполон здесь сам является божеством умирающим и воскресающим, хотя дошедшие до нас материалы относятся уже к гораздо более поздней и развитой мифологической ступени. На это древнее отождествление жизни и смерти в Аполлоне они только отдаленно намекают. Полибий говорит об общей могиле Аполлона и Гиацинта. У Павсания (III, 19, 3), тоже в пьедестале статуи Апюллону Амиклейскому находится жертвенник Гиацинта. Во время праздника жертва Гиацинту приносится раньше, чем Аполлону. Очевидно, некогда единый образ умирающего и воскресающего демона дифференцировался в дальнейшем на более светлый и более мрачный образ, т. е. на Аполлона и Гиацинта, и их былая совместность превратилась в миф об убиении и воскрешении.

Любопытно и знаменитое описание трона Аполлона Амиклейского у Павсания (III, 18, 10—19, 5). Примечателен архаический характер самой статуи Аполлона Амиклейского, представлявшей собой медную доску с плохо выраженными человеческими конечностями.

Кроме того, все это сооружение буквально усыпано, как пишет Павсаний, множеством самых разнообразных мифологических изображений, которые даже не поддаются никакой классификации. Тут налицо мифы решительно всевозможных ступеней мифологического развития, так что здесь укажем только на самый факт этой пестроты, которая уже сама по себе свидетельствует о длительной истории как мифологии Аполлона вообще, так и его амиклейского трона. Все это говорит о древней

монументальности и сложнейшей исторической многосоставности дорийского и вообще греческого Аполлона.

То же самое находим и в мифе о Кипарисе. Этот Кипарис, по Овидию (Met. X, 106—142), любил играть со своим оленем, которого он однажды нечаянно заколол; умирая от тоски по любимому оленю, он просит Аполлона дать ему возможность вечно плакать, и тот превращает своего любимца в кипарис, в дерево плача и тоски.

Таков же миф о Дафне, дочери реки Ладона и Земли (или Амикла, или Пенея). Короткий рассказ Гигина (Fab. 203) о преследовании девушки Дафны Аполлоном, об ее просьбе у Земли защиты и о превращении ее Землей в лавровое дерево расцвечен у Овидия (Met. I, 452—567) в целую любовную историю. В рассказе Ватиканских мифографов (I, 116) на ту же тему характерно прибавление: «В этом смысле и изображают поэты, что если ты положишь лавр у головы спящего, то он будет видеть правдивые сны». Этот миф еще яснее рисует несоединимость упорядоченного и мерного Аполлона с неупорядоченными земными стихиями. Если отбросить эротические сентименты Овидия и взглянуть на этот миф в перспективе его тысячелетней социальной истории, то никак нельзя будет пройти мимо той огромной роли Аполлона, которую он играл в период патриархата, мимо той несовместимости с ним самостоятельного женского индивидуума, характерной для отдаленных времен восходящего патриархата.

Сюда же отнесем и миф о Дриопе. Антонин Либерал (32) рассказывает, что Дриопа, дочь Дриопа и внучка реки Сперхия и Данаиды Полидоры, игравшая на лугу с нимфами-гамадриадами, вызвала у Аполлона нежные чувства. Превратившись сначала в черепаху, а потом в дракона, он сошелся с нею. От этого брака в дальнейшем родится Амфисс. Выданная замуж за смертного Андремона, она была похищена подругами-нимфами и превращена ими тоже в нимфу. А на месте ее превращения поднялся черный тополь. Эта простая история усложнена, расцвечена всякого рода сентиментальными излияниями у Овидия (Met. IX, 324—393). Но смысл ее все тот же: несовместимость размеренного и светлого Аполлона с несоразмерной и темной стихией.

ж) Еще одну, седьмую группу составляют мифы о тех простых смертных, которые в своей любви захотели стать на одну плоскость с Аполлоном. Если предыдущие мифы указывали на несовместимость Аполлона с доаполлоновской стихийностью, то эти рассказывают о несовместимости его со смертными, пожелавшими сохранить в отношениях с ним свою самостоятельность. Это — Марпесса, Коронида и Кассандра.

В мифе о Марпессе это видно не так отчетливо. Марпесса (Apollod. I, 7, 8, сл.), дочь Эвена, просватанная за Аполлона, была похищена Идасом, с которым Аполлон в дальнейшем вступает в бой из-за своей невесты; и когда Зевс предлагает самой Марпессе выбрать жениха, то она выбирает Идаса как более надежного. По Гомеру (Ил. IX, 553—560), от Марпессы и Идаса рождается Клеопатра, в дальнейшем жена этолийского Мелеагра. Здесь обращает на себя внимание незавидное положение Аполлона, свидетельствующее об его беспомощности в брачных делах и отводящее нас, пожалуй, к тем временам начала греческой цивилизации, когда вообще любили изображать богов в беспомощном и смешном виде (ср. о Марпессе у Павсания V, 18, 2).

Совсем другое находим мы в мифе о Корониде. Гигин (Fab. 202) рассказывает, что когда Аполлон сошелся с Коронидой, дочерью Флегия, а после этого с ней сошелся также и некий Исхис, сын Элата, то Зевс этого Исхиса убил молнией, а Аполлон убил Корониду, выведя из нее плод (Асклепия). Тот же рассказ дан в форме многословного и цветистого изложения у Пиндара (Pyth. III, 1 и сл.), который особенно подчеркивает виновность Корониды якобы справедливо пострадавшей за свой грех. Подобного рода миф тоже, конечно, не может быть особенно древним, поскольку в те времена даже у светского Гомера, не говоря уже о догомеровских временах, шутки в отношении Аполлона не могли иметь места. Подобного рода миф возникает опять-таки только тогда, когда представление о богах утратило свое прежнее содержание и о них начинают рассказывать как об обыкновенных людях. Правда, Аполлон изображается тут все еще очень сильным, но уже простая смертная не боится его обманывать.

У Овидия (Met. II, 534—632) миф о Корониде вставлен в сложную и интересную для мифолога ситуацию. Здесь изображается ворон, который за открытие Аполлону измены Корониды был превращен им из белого в черного. При этом фигурирует еще и ворона. Эта ворона — девушка, превращенная в ворону вследствие ее нежелания вступить в брак с морским богом. Она рассказывает свою историю упомянутому ворону, желая предостеречь его от беды, потому что сама она, уже будучи вороной, тоже раскрыла одно преступление (именно Аглавры) своей покровительнице Афине Палладе и заслужила от нее за это немилость. Ворон, однако, не слушается ее и раскрывает Аполлону преступление Корониды, за что и превращается из белого в черного. Этот миф изложен прозаически у Аполлодора (III, 10, 3), Павсания (II, 26, 4—7) и у Гигина Астронома (II, 40 со ссылкой на Истра), а также у Ферекида (FHG, I, 71, 8). И, наконец, самое ранее упоминание об этом мифе находим у Гесиода в тех ис-

точниках, которые собраны у Жаха, frg. 123. Участие ворона подробно изображается также и у Ватиканских мифографов (I, 113; II, 22).

з) Однако самым глубоким и самым ярким образом в этой области является *Кассандра*, знаменитая дочь Приама, о которой сохранились также и обширные литературные материалы. Этот образ знаменит тем своим напряженным трагизмом, который возникает у людей как раз в переломные эпохи, когда личность настолько смела, чтобы нарушить абсолютизм старого, но еще не настолько самостоятельна, чтобы не чувствовать своего перед ним греха. Кассандра, во-первых, осмелилась ставить Аполлону условия, когда тот захотел вступить с ней в брак; именно она потребовала дарования себе пророческого дара. При этом Аполлон здесь оказывается уже настолько слабым, что он принужден пойти на это требование и заранее не знает, что из этого получится. Во-вторых, Кассандра осмелилась нарушить свое обещание быть супругой Аполлона; и Аполлон опять-таки ничего не может с этим сделать, кроме того несущественного решения, чтобы отныне объективно правильным пророчествам Кассандры никто не верил. Совершенно ясно, что при такой ситуации бог Аполлон и его смертная возлюбленная стоят совершенно на одной плоскости и борются друг с другом, в сущности, самыми обыкновенными человеческими средствами. Но ясно также и то, что при всем своем дерзании и при всей своей бесцеремонности в отношении Аполлона Кассандра чувствует свою глубочайшую вину перед ним, мучится от этой вины и в конце концов даже теряет все свои жизненные и духовные силы от постоянной подавленности этим грехом. Поэтому в мифах о Кассандре необходимо видеть не только социальную историю Греции, но и, в частности, один из самых трагических ее периодов, именно — период перехода от безраздельной мифологии, когда отдельная личность еще не проснулась и молчит, к той самостоятельности человеческого индивидуума, когда человек требует себе одинаковых прав с богами.

Бросим беглый взгляд на некоторые относящиеся к мифу о Кассандре материалы.

Кассандра еще в «Илиаде» (XIII, 365) считается вместе с Лаодикой «прекраснейшей по виду из дочерей» троянского царя Приама и Гекабы (VI, 252). Гомер же (Од. XI, 421—426) знает и об умерщвлении ее Клитемнестрой. Циклический эпос (EGF, p. 49) прибавляет к этому рассказ о том, как Аякс, сын Оилея, во время взятия Трои схватил ее, сорвав с места и изображение Афины, которую та обнимала, моля о защите. Греки за это святотатство хотели побить его камнями, но он тоже находит защиту у алтаря Афины. Сцены, когда Аякс отрывает Кассандру от

статуи богини, была изображена на ларце Кипсела (Paus. V, 19, 5; ср. также X, 26, 3; I, 15,3). Мотив осквернения Кассандры Аяксом, вероятно, александрийского происхождения.

У Гомера о прорицаниях Кассандры еще ничего нет. Пиндар уже называет ее «девой-пророчицей» (Pyth. XI, 49), не имеющей к себе доверия. По Аполлодору (III,12,5), этот дар она получила от Аполлона, обещая ответить на его любовь взаимностью. Когда она не исполнила этого обещания, Аполлон внушил людям не доверять ее пророчествам. Гигин (Fab. 93) говорит, что Аполлон хотел овладеть ею в храме, когда она заснула там от утомления; а Сервий в комментариях к «Энеиде» (II, 247) прибавляет еще и такую подробность: «Скрывая не надолго свой гнев, он просит у нее подарить ему только поцелуй. И когда она это сделала, он плюнул ей в лицо». С тех пор начинается печальная и горестная история Кассандры. Она пророчествует о разных бедствиях, но ей никто не верит. Первая признавшая Париса в безвестном победителе-пастухе, она пророчествовала о гибели Трои, когда тот собирался похищать Елену, и даже требовала его убить (Eur. Andr. 293—300). Кассандра первая узнает о возвращении ее отца Приама из лагеря греков с трупом Гектора (Ил. XXIV, 695—709). Она пророчествует о гибели Трои перед водворением деревянного коня в Трою (Verg. Aen. II, 247 и сл.). Она пророчествует и истерически вопит, узнав после падения Трои перед отъездом в Грецию о предстоящей ей участи наложницы Агамемнона (Eur. Tro. 308—340); она предрекает своей матери гибель (там же 353—405); перед отведением ее к Агамемнону она пророчествует об Одиссее, о своей смерти и о гибели Агамемнона (там же, 429—461). Анхиз вспоминает пророчество Кассандры об его приезде в Италию (Verg. Aen. III, 182—188); предсказывала она и подвиги Энея в Италии (там же, X, 65—68), и, явившись во сне Берое, она побуждает зажечь корабли Энея (там же, 635—638).

Все эти предсказания Кассандры связаны самым тесным образом со всей судьбой Трои, со всеми главными, поворотными событиями ее истории. Можно сказать, это какой-то трагический гений Трои. Недаром во время взятия Трои из-за нее возгорелся целый бой, которому Вергилий посвящает отдельный эпизод. (Aen. II, 403—415). Приведем из него начало (Брюс).

... С расплетенной косой, Приамейеву деву
Тащат из храма, от самой святыни Минервы, Кассандру,
В небо взводящую очи, горящие пламенем, тщетно, —
Очи, затем что в оковах никли нежные длани,

Правда, этим пророчествам Кассандры никто никогда не верил, поскольку «Сребролукий дал приказ — Кассандру, хотя и разумевшей истину вещать в Трое для слушателей без веры».

(Orph. Lith. 764—766). Но, конечно, задним числом троянцам не раз приходилось убеждаться в правильности предсказаний Кассандры, и особенно в страшную ночь падения Трои, как об этом читаем у Квинта Смирнского (XIV, 390—398).

...Увидали они свою родину в муках,
Что горела уже целиком, и дым восходящий.
И, озираясь вокруг многословной Кассандры, троянки
Все созерцали ее, о пророчестве, горе несущем,
Припоминая, она возвещала не раз им рыданья,
Хоть и страдала сама о великих муках отчизны.

Пророчества Кассандры античность считала темными и суровыми. Ликофрон (Alex. 7) прямо зовет ее «Сфинксом», да и она сама у Еврипида (Tro. 457) считает себя одной из трех эринний. Далее, вся античность была убеждена в чрезвычайной экстатичности и крайнем безумии ее пророческих вещаний. О «беснующейся Кассандре» читаем у Цицерона (De divin. I, 39, 85). Гекуба (Eur. Tro. 169—172) просит не выпускать беснующуюся Кассандру из палатки, чтобы греки не стали над ней смеяться. В другом месте у Еврипида (Iphig. Aul. 756—760, Анн.-Зел.) так говорится

Дивно сплетая там золото кос
С темной зеленью лавра,
Дева Кассандра, пророчица
Феба, в эфир погружает взор,
Если дыханью бога внемлет.

Замечательную характеристику одержимости Кассандры дает Сенека, указывая, что вдохновение, посылаемое Аполлоном, может быть, ничем не слабее Дионисовых экстазов. Прочитаем это потрясающее место из «Агамемнона» Сенеки (817—837. Соловьев)

Х о р. Внезапно смолкла Фебова вещунья,
Ланиты побледнели, и все тело
Объяла дрожь, повязки шевелятся,
И встали дыбом нежные власы,
Трепещет грудь невнятным бормотаньем,
Глаза блуждают, то уходят вглубь,
То снова неподвижно цепенеют,
Вот поднимает голову она;
Раскрыть гортань готовится, слова
Наружу рвутся против воли: бог
Менадою своей овладевает.
К а с с а н д р а. Зачем, безумьем новым уязвляя,
Вы восхищаете меня, святые
Хребты Парнаса? Феб, уйди! Теперь
Я не твоя! О, погаси огонь,
В моей груди кипящий. Для чего
Неистовствовать мне и бесноваться?
Погибла Троя — что же делать мне,
Вещунье лживой. Где я? Свет потух,
Густая ночь мрачит мои ланиты,
И в сумраке скрывается Эфир.

В безумных видениях Кассандре представляется роковой отъезд Париса за Еленой (838—848) и смерть Агамемнона, которого она называет львом (849—851), и ужасающая смерть своего отца и братьев Гектора, Троила и Деифоба (852—863), и своя собственная близкая гибель со всеми ужасами Аида, с гигантами, эринниями и грешниками вроде Тантала, со своим царственным предком Дарданом (864—891). Подавленная всеми этими видениями, она, как об этом рассказывает хор (892—894), падает бездыханная навзничь.

Наибольшей выразительности достигло изображение Кассандры с ее видениями и смертью в знаменитой трагедии Эсхила «Агамемнон». Кассандра изображена здесь в момент прибытия ее с Агамемноном из-под Трои как его рабыня и наложница. Ей, как и Агамемнону, предстоит смерть от руки Клитемнестры, и предсмертные муки измученной пророчицы занимают значительную часть трагедии (1035—1314). Кассандра здесь — больная, беспомощная, изнемогающая женщина. Она потеряла решительно всех своих родных во время кровавой бойни в Трое и потеряла родину. Теперь она — не царская дочь в богатейшем царстве, но несчастная и замученная рабыня, принужденная делить ложе с победителем своей родины. Небывалая по силе своих прозрений пророчица,она видит все прошлое, все настоящее и все будущее; и под гнетом этих прозрений трепещет и никнет ее слабое и измученное тело. В глубине ее души клокочет уже много лет ее неизбывная распря с Аполлоном. Она одновременно чувствует и свою правоту перед Аполлоном и свое женское право, и свой ужасающий грех перед ним, гложущий все ее естество. Все это завершается еще необходимостью делить ложе с грозным насильником. Если судить по одному месту из Еврипида, то Аполлон в результате своей неудачной любви обрек ее на вечное девство. Именно, когда Гекуба узнает о присуждении Кассандры Агамемнону в качестве наложницы, она выражает свое удивление в следующих словах (Eur. Tro. 253 и сл. Шестак.).

Деву-то Феба, которой в награду
Дал Златокудрый безбрачную жизнь?

Если это так, то Аполлон опять оказался тут бессильным в запутанной жизненной ситуации. Агамемнон без всяких разговоров и сомнений захватывает себе Кассандру в наложницы, несмотря ни на какого Аполлона. Мало того, та же Гекуба у Еврипида (Hec. 826—835) расписывает связь Агамемнона и Кассандры с разными нескромными подробностями. Один источник сообщает, что Кассандра прибывает с Агамемноном в Грецию уже беременной. А Павсаний (II, 16, 6) сообщает предание даже о том, что Кассандра родила от Агамемнона двух близнецов, Теледама

и Пелопса, которых будто бы убил Эгисф вместе с Агамемноном и Кассандрой.

Явившись в таком виде в Микены, изображает Эсхил в своей трагедии, она исступленно созерцает преступления предков Агамемнона, приводящие его к гибели, вместе с неизменно преследующими ее картинами разных ужасов Трои. Сквозь стены дворца она видит как Клитемнестра точит свой топор и убивает Агамемнона. Она исступленно, но совершенно бесплодно зовет Аполлона. И когда ее несколько раз зовут во дворец якобы для жертвоприношения, а на самом деле, чтобы убить, она долго медлит, исполненная кошмарными видениями и пророчествами. Несколько раз пытается она идти во дворец и бессильно отступает. И наконец, поборов все, молча направляется на место своей казни, твердо зная ее неотвратимость и законность.

В мировой литературе редко можно найти образ, исполненный такой безысходной, такой сложной и напряженной трагичности. И все это удалось Эсхилу показать только потому, что Кассандра поставлена у него между двух великих социальных эпох, между мифологическим абсолютизмом и правами живой человеческой личности. Это историческое противоречие воплощено здесь в образе настолько же глубоком, насколько наивном и простом, так что Эсхил, этот гениальный изобразитель социальных катастроф, превзошел здесь все прочие свои произведения. После этого становятся понятными слова Ивика (frg. 16 D, Верес.):

Кассандра, Приама дочь,
Синеокая дева в пышных кудрях,
В памяти смертных живет.

И так же становится понятным не только то, что люди долго помнили могилу Кассандры, причем на нее претендовали и Микены и Амиклы (Paus. II, 16,6), но и то, что в Амиклах имелся даже храм Кассандры (III, 19,6), т. е. ей правился какой-то культ. Ее помнит вся античная литература, не говоря уже о мифографах, вплоть до Ватиканских мифографов (I, 180; II, 196), у которых тоже находим краткое сообщение о великой возлюбленной Аполлона.

Кассандра Эсхила — это образ из периода восходящей классики. Но и античный декаданс не прошел мимо этого замечательного мифа. В раннем эллинизме Ликофрон посвятил Кассандре целую поэму, такую же трудную, глубокую и непонятную, как и сама Кассандра, хотя в то же время и очень ученую. В позднем же эллинизме Филострат (Imag. II, 10) рассказывает нам об одной жуткой картине, где изображается убийство во время пира Клитемнестрой и Эгистом прибывшего из Трои Агамемнона с его свитой. О Кассандре здесь читаем (Кондр.): «Сама Кассандра — как она прекрасна-нежна! И в то же время она — вне

себя; она устремилась помочь Агамемнону, бросая с себя венки священных повязок и как бы стараясь его защитить своим божественным саном, но так как секира уже поднята над нею самой, она обращает туда свои взоры и кричит так жалобно, что даже умирающий Агамемнон, услыхавши тот крик, пожалел ее всем остатком своей души: о нем он вспомнит даже в царстве Аида, на собрании душ, беседуя там с Одиссеем». К этому изображению Филострата нужно прибавить, что оно почти целиком основано на рассказе Агамемнона в Аиде в «Одиссее» (XI, 418—426). При этом у Филострата отсутствует тот мотив, что смертельно раненный и умирающий Агамемнон пытается защитить Кассандру, когда та закричала от предсмертного ужаса, и не в силах этого сделать. Если из этого надо сделать тот вывод, что между Агамемноном и Кассандрой были отношения не просто насильника и жертвы, то это обстоятельство еще более усложняет образ Кассандры и заставляет еще осторожнее относиться к ее характеристике.

3. Убитые Аполлоном. Коснемся еще одной области мифологии Аполлона, которая тоже отражает черты вековой социальной истории и которая обычно излагается слишком уже вне всякой истории. Это многочисленные убитые Аполлоном и Артемидой — образы, исполненные также большого своеобразия.

Наиболее древний Аполлон — это Аполлон, который выступает во всякого рода внезапных и неожиданных убийствах. В рассказе о чудесном острове Сире Одиссей (Од. XV, 403—411) упоминает о том, что Аполлон с Артемидой тихо и безболезненно приканчивают там своими стрелами стариков. Правда, это приканчивание преподносится здесь как милость Аполлона и Артемиды для стариков, чтобы они не болели. Но Аполлон — вовсе не из тех божеств,которые отличаются милосердием,состраданием и какими-нибудь милостями. Наоборот, это очень холодное и бессердечное божество. Но даже если и видеть здесь милосердие, то внезапность и полная неожиданность такого милосердия все равно должна была переживаться как нечто роковое. И это тем более, что имеются тексты о внезапном нападении Аполлона и без всяких намеков на его милосердие.

Так, например, Аполлон ни с того, ни с сего убивает на брачном пире Рексенора, брата Алкиноя и отца Ареты, и сообщающий об этом Гомер ничего не говорит о мотивах этого убийства (Од. VII, 64—66). Гекуба у Гомера (Ил. XXIV, 757—759, Гнед.) в своем обращении к убитому Гектору тоже предполагает ничем не мотивированные убийства Аполлона:

> Ты ж у меня, как росою омытый, покоишься в доме,
> Свежий, подобный смертному, которого Феб сребролукий
> Легкой стрелою своей налетевшей внезапно сражает.

Один софокловский хор (O. R. 203—205) в своем обращении к Аполлону тоже предполагает всегдашнюю готовность Аполлона стрелять куда ни попало (Ниленд.):

Ликейский царь, молю! — направь
Со златокрученных тетив
Стрелы необорные во все концы!

Когда Менелай с своей дружиной возвращался домой из-под Трои и когда, казалось бы, уже миновали все ужасы войны и невзгоды на путях возвращения (Од. III, 279 и сл.), —

Вдруг Менелаева кормщика Феб-Аполлон невидимо
Тихой своею стрелой умертвил.

Этот тип убийств Аполлона необходимо считать древнейшим. У Гомера вообще нередко рассказывается о действиях такой же таинственной и роковой силы, которая носит у него название «демон». Этот «демон» у Гомера вовсе не есть то низшее божество, каковыми были демоны в последующей греческой мифологии. С другой стороны, он также не есть и просто то или иное олимпийское божество, поскольку тексты, где daimon употребляется вместо theos, совершенно ясны и почти не требуют комментария. Гораздо более интересным, а главное, гораздо более древним выступает этот «демон» (конечно, не носящий никакого собственного имени) в тех многочисленных текстах Гомера, где говорится о внезапном, вполне неожиданном и совершенно никак не мотивированном нападении или воздействии этой роковой и таинственной силы на людей, на их действия, их мысли и чувства.

В «Илиаде» (IX, 600 и сл.) Феникс желает, чтобы демон не склонял мыслей Ахилла в дурную сторону; говорится о том (792), чтобы тронуть сердце Ахилла с помощью демона; XV, 467—некий демон разрушает замыслы греков; XXI, 93—Ликаон убежден, что Ахилла на него наслал демон. В «Одиссее» (VI, 172) Одиссей говорит Навсикае, что его бросил на ее землю демон; тот же Одиссей (VII, 248 и сл.) говорит о том, что демон бросил его на остров Калипсо; X, 64— семья Эола спрашивает по поводу возвращения Одиссея, не демон ли привел его опять к ним; XXIV, 306 и сл. — Одиссей говорит о враждебном демоне (в том же смысле); XVI, 370—Алкиной говорит уже в благоприятном смысле о сопровождении демоном Телемаха; XVII, 243 — то же о демоне Одиссея; XVIII, 146— Одиссей выражает пожелание, чтобы благодетельный демон охранил Амфинома. Таких текстов из Гомера можно было бы привести немало.

Здесь перед нами одно из очень древних мифологических представлений. Это период матриархата и при этом — только еще с чисто аффективной реакцией человека на окружающую жизнь. Тут нет не только антропоморфного демона, но даже

нет и сколько-нибудь оформленного демона. Это — бесформенный, безличный, безымянный демон, какая-то роковая сила, которая существует всего только один момент, которая совершенно неразумна, немотивированна и в полном смысле слова безответственна. Тут, можно сказать, только еще начало, только самый первый момент возникновения демонического мифа. Человеческое сознание еще целиком заполнено аффектами и ужасами перед непонятной стихией жизни, еще не образовалось навыка иметь какие-нибудь устойчивые представления, и мифическое представление еще глухо и слепо и даже существует всего только один момент. Вот этот-то образ из времен безраздельной дикости и остается у Гомера в виде странного рудимента среди его светлых, вполне разумных, ответственных и даже игривых богов и героев. И странным образом этот рудимент сохранился именно в мифологии Аполлона, что указывает на глубочайшие по своей древности истоки этой мифологии.

Что эти рудименты раннедемонической дикости совершенно не случайны для Аполлона, явствует из наличия этих рудиментов и в мифологии Артемиды, богини, разделяющей со своим братом все существенные свойства.

В «Илиаде» (XIX, 59—62) Ахилл сожалеет, что Артемида в свое время не застрелила пленницу, ставшую причиной раздора. Одиссей (XI, 170—173) спрашивает свою мать в Аиде, не убила ли ее своей тихой стрелой Артемида. Артемида (XI, 322—325) незаметно убивает Ариадну по наущению Диониса. Пенелопа (XVIII, 201—205) выражает желание, чтобы ее убила Артемида. В «Илиаде» (VI, 203—205) говорится об убийстве Артемидой Лаодамии, дочери Белерофонта. Словом, Артемида — так же убийца исподтишка, как и Аполлон.

б) Ко второй группе отнесем такие убийства Аполлона, где он является уже не такой безличной и безымянной роковой силой, но, однако, все еще вполне хтоническим демоном. Таков он в мифе об убийстве Мелеагра. В этих этолийских сказаниях Артемида, напускающая кабана на этолян, тоже еще достаточно хтонична. И вполне понятно, что по просьбе куретов, Мелеагра убивает здесь именно Аполлон. С этим гармонирует также то, что против Мелеагра выступает его мать, им оскорбленная и защищающая своего брата, убитого Мелеагром. Период матриархата говорит тут достаточно ощутительно.

В значительной степени сюда же относятся и многочисленные убийства, чинимые Аполлоном в защиту троянцев против греков. Аполлон, как известно, является подлинным убийцей Ахилла, потому что, хотя стрелял не он, но Парис, все же направлял его стрелы Аполлон. Он является также подлинным убийцей Неоптолема, когда тот явился в Дельфы для мести за

своего отца Ахилла, хотя убивали здесь Неоптолема опять-таки другие (Pind. Nem. VII, 50—62), а не сам Аполлон. Убивает он также Патрокла (Ил. XVI, 786—806). Строки об убиении греков Аполлоном находим в самом начале «Илиады» (I, 43—52) и в «Одиссее» (III, 279—280). Поскольку троянцы — азиаты и помогают им главным образом азиатские божества, близкие к матриархату (Афродита, Арес, Аполлон, Артемида, Лето), постольку Аполлон и здесь является божеством архаическим, стихийным, почти догероическим.

К этому же типу борьбы Аполлона с героическим миром относится и его неудачное участие в ниспровержении Зевса, (Ил. I, 399 и сл.). В каноническом тексте здесь выступают против Зевса Гера, Афина и Посейдон. Но по схолиасту (Schol. BL I, 400. Zenodot.) вместо Афины стоит тут Феб-Аполлон. Если это действительно так, то Аполлон является здесь хтонической силой направленной против героического Зевса.

в) В третьей группе мифов Аполлон выступает убивающим Пифона, участвующим в гигантомахии. Так, например, по Аполлодору (I, 6, 2), он выбивает из лука левый глаз у гиганта Эфиальта и (по Pind. Pyth. VIII, 15 и сл.) борется с Порфирионом; ведет борьбу с Тифоном (например, у Геродота, II, 156, см. стр. 355 и с титанами (Hyg. Fab. 150). Аналогичен с этим также и миф об убиении Аполлоном киклопов. Аполлодор (III, 10, 4) пишет:

«Зевс, испугавшись, что люди, перенявши у него врачебный уход, станут друг другу помогать, поразил его [Асклепия] перуном. И вознегодовавший на него за это Аполлон умертвил киклопов, изготовивших Зевсу этот перун. Зевс вознамерился бросить его в Тартар, но, по просьбе Латоны, повелел ему в течение года быть слугой у человека. Прибывши в Феры к Адмету, сыну Ферета, он стал служить ему тем, что пас его стада и заставил всех его коров родить двойнями».

Эту же историю сам Аполлон рассказывает у Еврипида (Alc. 1, 9). То же самое, но с некоторыми новостями, читаем у Псевдо-Эратосфена (Catast. 29):

«Это — орудие для стрельбы, которое, как утверждают, принадлежит Аполлону. Этой стрелой он убил из-за Асклепия киклопов, соорудивших Зевсу его перуны. Аполлон скрыл ее у гиперборейцев, где находится и его храм из перьев (Paus. X, 5,5). Рассказывают, что когда Зевс простил ему это убийство и прекратил его служение у Адмета, о чем говорит Еврипид в «Алкестиде», эта стрела впоследствии [вместо непонятного proteron прежде мы читаем здесь hysteron] была возвращена [к нему]. Как известно, стрела тогда была вознесена по воздуху вместе с плодоносной Деметрой. Она была очень велика, как об этом рассказывает Гераклид Понтийский в сочинении «О справедливости». Вот таким образом поместили это орудие между звезд, превратив его в звезды, в воспоминание об упомянутой битве».

Этот миф почти в тех же самых выражениях изложен и у Гигина Астронома в конце главы II, 15. В этих рассказах соединены два варианта, один — о том, что Аполлон спрятал свою

стрелу у гиперборейцев и другой — о вознесении этой стрелы на небо вместе с Деметрой (причем это последнее, непонятное место несколько более понятно дано у Гигина: «вместе с плодами, которые тогда произрастали»).

Стрела еще не потеряла своего хтонического и вегетативного смысла, это тут отчетливо показывается. Наконец, в этих вариантах ярко выражена и героическая сущность Аполлона, т. е. просветление в нем первоначальной темной стихии и связь со светлым царством гиперборейцев и даже небом.

Аполлоний Родосский (IV, 612—617, Церет.) еще рассказывает со слов тех, кого он называет «кельтами», что Аполлон после убийства его сына Асклепия (от Корониды) Зевсом не только отбыл в страну гиперборейцев, но еще и много плакал, так что от этих слез возникла целая река Эринад (связываемая обычно с мифом о Фаэтоне и гелиадах).

То Аполлона Летойда, мнят, уносятся слезы
В водовороте волн, что во множестве раньше он пролил
К гипербореям когда он ушел, к их священному роду,
Светлые неба выси забыв из-за брани отцовой,
В гневе за сына большом, что был в Ликорее
Дивною Коронидой рожден при Амира потоках.

У Ватиканских мифографов (I, 46, 36; II, 128, 16) рассказ об убиении киклопов довольно беден; в другом месте (I, 118) Аполлон гневается на Зевса за убийство не Асклепия, но Фаэтона.

Кроме убийства Аполлоном киклопов, имеются и другие аналогичные мифы. Такого именно типа рассказ одного позднего источника об убийстве Аполлоном Адониса: Аполлон убивает Адониса за то, что тот ослепил его сына Эриманфа; а этого Эриманфа Адонис ослепил потому, что Эриманф подсмотрел омовение Афродиты после ее свидания с ним, Адонисом.

К этому же типу убийств надо отнести и убийство тельхинов.

Общим для всех этих мифов является то, что здесь Аполлон выступает уже как символ героизма против стихийности и чудовищности, как представитель патриархата против матриархата. Но эта социальная сущность мифа ясна только в отношении убийства Пифона и гигантов, поскольку эти мифы действительно были отражением борьбы героизма с хтонизмом. Что касается других из указываемых здесь мифов, то их значение гораздо сложнее.

В мифе об убийстве киклопов обращает на себя внимание то обстоятельство, что Аполлон является здесь в конце концов защитником людей, а Зевс — их противником. Это не сходится с основной тенденцией героического, т. е. строго патриархального Зевса, и ожидалось бы, что Аполлон, если и защищает людей, то отнюдь не против Зевса. Ясно, что Зевс тут совсем другой, напоминающий эсхиловского Зевса в «Прометее». Зевс здесь —

либо архаический, хтонический демон, враждебный людям, и тогда это — рудимент матриархата (последний изобиловал демонами, враждебными людям); либо это — божество уже начала цивилизации, когда боги вообще, а особенно верховный бог, трактовались как нечто насильственное, деспотическое, как нечто враждебное людям. Пожалуй, здесь скорее этот второй Зевс, поскольку он представлен во всеоружии своих карательных мер, вплоть до ниспровержения в Тартар, чего трудно ожидать от злых, но все же маломощных хтонических демонов. Кроме того, убийство киклопов предполагает, что киклопы — смертные существа, т. е. вовсе не те киклопы, о которых говорит Гесиод; скорее это киклопы гомеровского типа, что тоже указывает на более поздний характер этого образа (несмотря на их связь с перунами в приведенном рассказе Аполлодора). Наконец, Аполлон здесь выступает со своими целительными функциями и с подчеркнутой тенденцией охранять здоровье человека. Все эти черты не выходят за пределы классического, героического миропонимания.

Также не очень прост и миф об убийстве Аполлоном Адониса. Прежде всего отношения Афродиты и Адониса в основном есть, несомненно, детище эпохи развитого матриархата. Афродита — один из аспектов Великой Матери, и Адонис при ней — второстепенное мужское начало, возникающее периодически. Эриманф был ослеплен за то, что увидел обнаженную Афродиту. Это уже указывает на полный выход за пределы матриархального отношения к богам и демонам, т. е. на более поздний период. Аналогией этому — ослепление Тиресия за такой же грех по отношению к Афине Палладе. Аполлон убивает Адониса, — это означает, что Аполлон здесь мыслится уже весьма мощным героическо-патриархальным божеством, способным легко справиться с одним из основных патриархальных демонов. Своим убийством Адониса и местью за Эриманфа он укрепляет и оправдывает именно возможность такого поступка в отношении Афродиты. Но при всей осложненности этого мифа Аполлон здесь тоже не выходит за пределы классической героической мифологии.

В этой же связи коснемся, наконец, еще совершенного Аполлоном одного убийства, очень неясного по своей мотивировке, но при известном гипотетическом допущении тоже входящего в рассмотренную выше группу. Речь идет об Амфилохе, сыне прорицателя Амфиарая и Эрифилы, участнике походов эпигонов на Фивы, а в дальнейшем — Троянской войны. Об его убийстве Аполлоном имеется только одно известие Страбона (XIV, 5, 17), совершенно глухое и непонятное:

«По словам Гесиода (frg. 196), Аполлон умертвил Амфилоха в Солах». Однако, если решиться на некоторую гипотезу, то можно привлечь того же Страбона (XIV, 5, 16), утверждающего,

что Амфилох и Мопс погибли оба на поединке из-за власти. Интересно, что Мопс — это сын Аполлона и Манто, дочери Тиресия, и сам является прорицателем, подобно своим родителям. Страбон (XIV, I, 27), подробно рассказывающий о путешествиях из-под Трои Амфилоха и другого знаменитого прорицателя Калханта, сообщает, что они встретили на своем пути Мопса, с которым Калхант вступил в состязание из-за пророческого дара; в этом состязании Калхант был побежден и умер.

Указанные три события передаются Страбоном в целом хаосе подобных же комбинаций, наполнявших рассказы, имевшие в свое время хождение у греков. С некоторым вероятием можно предположить, что здесь рассказывалось о мести Аполлона Амфилоху за победу этого последнего над его, Аполлона, сыном Мопсом. А если принять во внимание, что Амфилох, сын Амфиарая, который известен как прорицатель Земли (ср. хтонический образ Зевса Амфиарая и смерть самого Амфиарая, приятие его живым в лоно Земли), то весьма возможно, что в эпизоде убийства Амфиарая Аполлоном заложен старый мотив антагонизма героического Аполлона и хтонических сил. Конечно, в виду состояния источников об Амфилохе все это только гипотеза. О соревновании Мопса и Калханта в Гринейской роще имеется краткий рассказ и у Ватиканских мифографов (I, 194).

Сюда же можно было бы присоединить и миф об умерщвлении Ота и Эфиальта. По «Одиссее» (XI, 305—320), эти последние являются сыновьями жены Алоэя (откуда они назывались Алоадами) и Посейдона и отличались огромной быстротой роста: каждый год они росли на локоть в ширину и на три локтя в высоту. Оказавшись великанами через девять лет, они предпринимают нападение на Зевса и хотят влезть на небо путем нагромождения одной горы на другую. Их и сражает Аполлон. Несколько другая версия у Аполлодора (I, 7, 4), по которой убивает их не Аполлон, но Артемида и не прямо, но путем хитрости, превратившись в оленя и возбудив между Алоадами соревнование из-за этого оленя. Так или иначе, но социальный смысл этого убийства очевиден: героический патриархат выступает здесь против стихийного и хтонического матриархата.

Прибавим и не лишенное интереса сообщение (FHG, I, 422, frg. 33) о том, как некий Фармак за похищение чаш у Аполлона был убит Ахиллом и его товарищами. Имя Фармак расшифровывает значение греческого слова pharmacos — «колдун». По-видимому, это есть олицетворение колдовства, побеждаемого героическим веком.

г) В четвертую группу мифов об убитых Аполлоном можно включить Тития. По Страбону (IX, 3, 6), «прибывши в Панопеи, Аполлон умертвил Тития, господствовавшего в этой области человека, известного насилиями и беззаконием». В других источни-

ках этот рассказ осложнен. У Гигина (Fab. 55) читаем: «После того как Латона вступила в связь с Юпитером, Юнона повелела Титию, сыну Земли, обладавшему огромными размерами, употребить насилие над Латоной. Когда он попытался это сделать, Юпитер убил его молнией. Говорят, что он лежит в подземном мире на пространстве девяти югеров и ему послан змей, который выедает его печень, растущую вместе с «луной». Здесь, следовательно, Тития убивает Зевс. Однако у Аполлорода (I, 4, I) читаем: «Немного времени спустя он (Аполлон) убил и Тития, который был сыном Зевса и дочери Орхомена Элары. Зевс после брачного соединения с ней, побоявшись Геры, скрыл ее под землей, а зачатого ею сына Тития он вывел на свет, сделавши его необычайно большим. Вот этот самый Титий увидел Лето, когда она шла в Пифо, и, охваченный страстью к ней, пытался ею овладеть. Но она призвала к себе на помощь детей, и они застрелили его из луков. Он подвергается наказанию и после смерти: коршуны едят его сердце в Аиде». Здесь Титий уже не сын Земли: убивает его не Зевс, но Аполлон и Артемида. Кроме того, здесь отсутствует мотив ревности и мести Геры. Но что, однако, навсегда осталось в античных представлениях о Титии, это его мучения в Аиде. О них подробно рассказывает уже Гомер в «Одиссее» (XI, 576—581), Вергилий (Aen. VI, 595—600) и Culex (238). Не преминул упомянуть о бесстыдстве Тития и его мучениях также и Гораций (Carm. III, 4, 77 и сл.). Павсаний (III, 18, 15) видел изображение этих мучений на троне Аполлона Амиклейского и (X, 11, I) на приношениях в Дельфах (ср. X, 4, I, 2, 5).

Первое, что обращает на себя внимание в этом мифе о Титии, это то, что можно было бы назвать мотивом человекобожества: человек и божество настолько здесь уравнены и поставлены на одну плоскость, что оказывается возможным для смертного человека овладение бессмертной богиней. Но в мифе о Титии дан не только один этот мотив, поэтому миф и следует рассматривать особо. В мифе о Титии проскальзывает еще кое-что, почему его анализ оказывается несколько сложнее. Именно, в варианте Гигина Титий — сын Земли и, кроме того, огромных размеров, причем эти огромные размеры упоминаются и у Гомера, и у Вергилия. Оба эти момента указывают на хтонизм образа Тития. И если это так, то мотив овладения им Лето скорее иллюстрирует собой борьбу матриархата и патриархата. Далее, необходимо отметить также участие Геры, которая в подобных случаях является представителем моногамной семьи и борцом против патриархальной семьи, предполагающей возможность многоженства. Таким образом, Аполлон в мифах о Титии является комплексом совершенно разнородных социальных мотивов, в которых позднейшие греческие излагатели мифов, конечно, не разбирались.

Выражением борьбы матриархата и патриархата является здесь не только самый миф об убиении Тития Аполлоном, но и борьба культов Лето и Геры. То, что Титий и его мать Элара первоначально были тоже божествами или демонами, это с полной очевидностью вытекает из сообщения Страбона (IX, 3, 14): «На острове [Эвбея] показывают Элариеву пещеру, названную так по имени матери Тития, Элары; здесь можно видеть также храм в честь героя Тития (hērōon) и установленный ему культ». О том, что Элара есть одна из бесчисленных ипостасей Земли, можно судить на основании выше предложенных текстов, и особенно на основании Аполлония Родосского (I, 759—762, Церет.), говорящего, что на плаще, подаренном Язону Афиной Палладой,—

Изображен был и Феб-Аполлон, еще малый ребенок,
Мечущий стрелы свои в ухватившего мать его дерзко
За покрывало ее огромного Тития, сына
Дивной Элары, взрощен же и снова рожден был он Геей.

Указание Аполлония Родосского на матерей Тития подробно поясняют схолии к его стихам. Тут приводится рассказ из Ферекида: «Ферекид (FHC I, frg. 5) утверждает, что Зевс, сойдясь с Эларой, дочерью Орхомена, сбросил ее на землю из-за боязни ревности Геры; и из Земли появился Титий, почему он и называется землерожденным». Другое объяснение, приводимое тут же схолиастом, сводится к тому, что Элара не смогла родить Тития из-за его больших размеров и погибла, так что родила его только Земля. Указание на его большие размеры схолиаст находит еще в «Одиссее» (XI, 577), где говорится, что он в Аиде распростерт на 9 пелетров. Схолиаст находит нужным оправдываться в таком невероятном предположении о материнстве Земли, указывая, что поэты вообще все огромное связывают метафорически с Землей. Важно свидетельство мифа о том, что Титий — сын Земли. Об этом же говорит и Гомер, и притом не только в основном рассказе в «Одиссее» (XI, 576), но и в кратком упоминании (VII, 324), где Титий просто назван «сыном Земли». Таким образом, борьба Аполлона, Артемиды и Лето с Землей, Эларой и Титием есть вполне естественное выражение исконной борьбы героизма с хтонизмом или патриархата с матриархатом.

К рассматриваемой группе мифов можно отнести и миф об убийстве Крагалея. По Антонину Либералу (4), сын Дриопа Крагалей, по просьбе Аполлона, Артемиды и Геракла решить их спор о городе Амбракии, высказался в пользу Геракла, за что Аполлон «схватил судью за руку и превратил в камень на том месте, где тот стоял». Между прочим, согласно этому же источнику, амбракиоты, хотя и считают Аполлона своим покровителем, но все же город свой признают достоянием Геракла. Правда, здесь не так ясна социальная подоплека как в мифе о Титии,

не выражен мотив хтонизма, ясна лишь тенденция Аполлона к овладению городами.

д) Следующая, пятая категория мифов об убийствах Аполлона может быть характеризована как борьба с человекобожеством. Это указывает на весьма позднее происхождение таких мифов. Свободомыслие в отношении богов могло появиться только в период разложения общинно-родовой формации и начала цивилизации. Самым ярким из таких мифов является знаменитый миф о Ниобе, которая осмеливалась сравнивать себя с Лето и даже ставить себя выше ее на том основании, что она имела двенадцать детей (число передается разное), а Лето только двух. В ответ на это Аполлон перестреливает шестерых ее сыновей, Артемида же — шестерых дочерей. Общеизвестна плачевная участь этой Ниобы, превратившейся от горя в скалу. Миф этот излагался много раз, начиная с Гомера (Ил. XXIV, 605 и сл.) и кончая Овидием (Met. VI, 146—312) и поздней римской литературой, вплоть до Ватиканских мифографов (I, 156, 15). О нем вспоминает даже такой плохой мифолог, как Ювенал (VI, 172—177, Недович), в контексте критики женщины:

О пощади, умоляю, Пеан, и ты, о богиня,
Стрелы сложи: неповинны сыны! Только мать поражайте, —
Так кричит Амфион. Аполлон же лук напрягает:
Кучу детей уж хоронит Ниоба и вместе супруга
Только за то, что считала свой род знатнее Латоны,
А плодовитость свою — как у белой свиньи супоросой.

Простейшее изложение мифа о Ниобе (но с вариантами) — у Аполлодора (III, 5, 6), а также и у Гигина (Fab. 9), у которого, между прочим, говорится, что муж Ниобы Амфион, желая отомстить Аполлону, напал на его храм, но тоже был им убит. Флегий Орхоменский, сын Ареса и Хрисы, в негодовании на Аполлона за овладение его дочерью Коронидой, сжег храм Аполлона, за что и был застрелен Аполлоном. Вергилий, изображая этого Флегия среди терпящих муки грешников, вкладывает в уста Флегия характерное наставление (Aen. VI, 620, Брюс.): «Не презирать богов на примере учитесь и правде».Резюмирующее изложение у Ватиканских мифографов (I, 205; ср. II, 128, 8 и сл.). Поздний характер этих мотивов человекобожества ясен сам собой. Это начало свободомыслия периода цивилизации.

Может быть, до известной степени сюда же надо относить и миф о том, как любимец Аполлона Клиний хотел принести ему ослов в жертву на манер гиперборейцев и как за это ослы его сожрали. Об этом рассказывает Антонин Либерал.

е) Такого же характера, но с некоторым отличием мифы шестой группы, рассказывающие о состязающихся с Аполлоном в искусстве. Здесь — тоже мотив «человекобожества»,

только в определенной, узкой области. Самый замечательный миф в этом смысле — о силене или сатире Марсии.

Повествовательная традиция этого мифа в античной литературе довольно обширна. Проще всего этот миф изложен у Аполлодора (I, 4, 2), Гигина (Fab., 165) и у Ватиканских мифографов (III, 10, 7). Ввиду ссылки этого последнего источника на Орфея текст этот помещен у Абеля (Orph. frg. 310; ср. у Керна, Orph. frg. 173). Но краткие рассказы об этом состязании содержатся уже у Геродота (VII, 26) и Ксенофонта (Anab. 1, 2, 8). Поскольку все эти источники говорят одно и то же, мы не будем приводить их полностью, а укажем только главное. Фригийский силен, или сатир, Марсий, сын Эагра, поднял однажды ту флейту, которую бросила Афина Паллада, пробовавшая на ней играть, но испугавшаяся своих раздутых щек при игре. Над ней смеялись и боги; и сама она убедилась в своем безобразии, когда стала играть на флейте, глядясь в зеркальную поверхность воды. Марсий стал учиться играть на флейте и быстро достиг успехов. Это побудило его вступить в состязание с Аполлоном, который был известен как выдающийся игрок на кифаре. Когда судьи этого спора высказались за Аполлона, то последний содрал с Марсия кожу и повесил ее в той пещере, откуда берет свое начало река, получившая с тех пор наименование Марсия. По Ватиканским мифографам (I, 125 и II, 115), Аполлон перед убийством Марсия долго его истязает, так что «нимфы, сатиры и другие деревенские «насельники», ожидая потери Марсиевой музыки, своими слезами образовали целую реку». Другой рассказ Гигина (Fab. 191) прибавляет к этому историю с царем Мидасом, который был привлечен в качестве судьи в споре между Аполлоном и Марсием и который держал сторону Марсия. Аполлон превратил его уши в ослиные, о чем также известен рассказ Овидия (Met. VI, 382—400) и упомянутый рассказ из Ватиканских мифографов. Диодор (III, 58 и сл.) вставляет здесь этот миф об Аполлоне и Марсии в контекст мифологии Кибелы, снабжая его своим обычным рационалистическим эвгемеризмом. Одна девочка, брошенная родителями и вскормленная на горах зверями, получившая имя от горы Кибелы, была в дружеских отношениях с Марсием. После того как отец Кибелы раскрыл ее связь с юношей Аттисом и убил его, она в безумии побежала по стране, бряцая тимпанами. Марсий сопровождал ее из-за глубокого к ней сострадания. Когда же Марсий прибыл к Дионису на гору Нису, он и вступил в состязание с находившимся там Аполлоном. В этом мифе с точки зрения социально-исторической необходимо отметить противоположность кифары Аполлона и флейты Марсия. Марсий как сатир находится в окружении Диониса и является демоном производительных сил природы подобно Пану, об анало-

гичном состязании которого с Аполлоном у Овидия (Met. XI, 146—193) — целый большой рассказ. Кифара Аполлона — это символ олимпийской, героической и специально-эпической поэзии и музыки. Достаточно прочитать начало первой пифийской победной оды (эпиникия) Пиндара, чтобы представить себе размеренное, умиротворяющее и даже наводящее сон и сновидения звучание лиры. В противоположность этому флейту Диониса — Пана — Марсия вся античность воспринимала как нечто чрезвычайно возбужденное, порывистое, восторженное и даже исступленное. Флейта вместе с бубнами, трещотками и прочей оглушительной музыкой составляла постоянную принадлежность экстатических празднеств как малоазиатской горной Матери, так и самого Диониса. Чтобы это понять, надо иметь в виду, что античная флейта меньше всего была похожа на тот деревянный инструмент, который у нас называется флейтой. Она издавала резкие, металлические звуки, наподобие наших медных инструментов, почему греческое слово aylos нужно было бы переводить не «флейта», но скорее «кларнет». Разительная противоположность резкого и порывистого звучания такой флейты спокойно журчащему и умиротворяющему звуку кифары является одним из самых интересных в античности эстетических феноменов. Но под этим скрывается такая же разительная и социальная противоположность.

Именно культ Диониса с необычайной силой проявляется в Греции в момент борьбы с отживающей олимпийской мифологией и с приходящей в упадок родовой аристократией. Старая строгая олимпийская мифология этой аристократии вырождалась и доходила до комического бурлеска. Шедшая с низов и даже из варварских стран, религия Диониса имела тот огромный социальный смысл, что она завершала развал старого аристократического Олимпа и взывала к природным и материальным стихиям, которые раньше были придавлены этим Олимпом. Поэтому новая религия и мифология в какие-нибудь 100—200 лет переделала всю прежнюю идеологию и вошла в качестве необходимого слагаемого в состав всего того, что мы называем греческой классикой. Вот почему состязание Аполлона и Марсия имеет для нас огромное историческое значение, отражая собой в мифологии борьбу двух огромных периодов греческой истории, причем борьбу еще в самом ее начале, поскольку побеждает здесь не дионисовская стихия, но аполлоновское пластическое оформление. В дальнейшем будет не так: Аполлону придется отказаться от своих побед, породниться с Дионисом, который станет его братом, и войти с ним в то ближайшее содружество, на основе которого, как мы уже видели выше, и выросло знаменитое общенародное Дельфийское святилище.

Отметим подробности. Отрицательное отношение Афины к флейте, мотивированное искажением лица при игре, в наивной форме выражает принцип пластического оформления, который так глубоко присущ этой богине и который составляет прямую противоположность беспорядочной возбужденности Диониса.

Отметим, далее, архаизм всей обстановки, в которой развивается действие мифа. Это не отечественная Греция, но Малая Азия и прежде всего Фригия. Действующими лицами являются здесь сатир, или силен (или Пан), т. е. лесной или пастушеский демон Марсий (о состязании Аполлона именно с Паном см. Овидий Met. XI, 146—193 и Ватиканских мифографов, I, 90). Марсий вначале, конечно, тождествен с рекой Марсием, притоком Меандра. Фигурируют боги Аполлон, Дионис, Аттис и даже Кибела. Одним из судей на состязании Аполлона и Марсия является гора Тмол. Судьями являются также нисейцы. Другой участник жюри, Мидас, испытывает волшебное превращение. Правда, Гигин (Fab. 165) называет судьями муз. Наконец, расправа победителя с побежденным тоже говорит о временах дикости. Все это свидетельствует о том, что греки относили этот миф к временам довольно далеким, может быть, даже еще к догероическим. Следовательно, можно предполагать, что в эти времена и уходят корни данного мифа. Это, конечно, не мешает тому, что в том виде, как этот миф дошел до нас, он уже переосмысливался по-новому, а именно с точки зрения культурно-социальных отношений периода конца общинно-родовой формации и начала цивилизации.

Стоит отметить также и тот разнообразный стиль, в котором дошли до нас античные изложения мифа. Если Аполлодор и Гигин подавляют своей обычной сухостью, краткостью и позитивной фактологией, то Овидий дает этот миф с своим обычным художественным реализмом и пластикой, доходящей до натурализма. Таково описание внутренностей умерщвленного Марсия, потоков его крови, его разодранной груди и пр. (Met. VI, 387—391). Декадент Филострат Младший (Imag. 3) не преминул развить тонкий и изощренный психологизм при описании картины, изображающей момент окончания состязания. Марсий стоит у сосны, на которой его будут вешать, его взор выражает смертельную тоску. Флейта валяется на земле, как никому ненужный предмет. Кровожадный палач точит железо, чтобы сейчас же приступить к делу. Но лучше всего изображен Аполлон. Аполлон нарисован здесь отдыхающим на какой-то скале:

«Налево от него лежит лира, левой рукой он еще тихо ударяет по ней, едва касаясь струн, заставляет как будто звучать их. Посмотри на спокойную внешность этого бога, на улыбку, что цветет на его лице. Правая рука

лежит у него на груди, слегка поддерживая плектр [1], — радость победы сделала ее более вялой».

Этот миф о состязании с Аполлоном — далеко не единственный. Выше мы уже указали на миф у Овидия о состязании Аполлона и Пана. Известен рассказ об убийстве Аполлоном певца Лина, сына Урании и Амфимара и внука Посейдона. Этот Лин тоже был убит за попытку состязаться с Аполлоном в пении. Подробный рассказ об этом с разными деталями о самом Лине находим у Павсания (IX, 29, 6—9); об этом читаем также и у Диогена Лаэрция (Proem. 4). У Гомера (Од. VIII, 225—228) рассказывается о некоем Эврите, который тоже вздумал состязаться с Аполлоном и тоже был им застрелен. Сюда же необходимо присоединить известные мифы о состязании с музами, которые в этом смысле неотделимы от Аполлона и составляют его всегдашнее окружение. Уже у Гомера (Ил. II, 594—600) рассказывается о Фамириде Фракийском, который за попытку состязаться с музами в игре на кифаре и пении был ими ослеплен и лишен художественного дара. Так же и дочери Пиэра за попытку состязаться с музами были превращены ими в птиц. При этом Антонин Либерал (9), излагающий этот миф, так говорит о состязании:

«Пока пели дочери Пиэра, все заволокло мраком, ничто не внимало их пению. Но запели музы, и остановилось в своем течении небо и звезды, и море, и реки. К небу начал подниматься от наслаждения очарованный Геликон, пока не удержал его, по воле Посейдона, Пегас, ударив своим копытом по его вершине».

ж) В многочисленных текстах отражены постоянные убийства, совершаемые Аполлоном и Артемидой. Эти боги, и особенно Аполлон, изображаются грозными, мощными, бессердечными и прямо злыми. Можно только разводить руками по поводу того обычного представления, прививавшегося буржуазной наукой, согласно которому Аполлон — это юноша-артист с мягкими чувствами и красивыми поступками, который только и знает, что играет да поет. Первоисточники, взятые из самых разнообразных периодов античности, говорят о том, что первым впечатлением от этого бога были у всех только ужас и остолбенение. Этот ужас, как изображают источники, всегда испытывала даже неодушевленная природа, все женщины и мужчины и даже боги и весь Олимп. Когда Лето собиралась родить Аполлона, то ни одна земля не хотела ее принять, испытывая трепет перед имеющим родиться грозным богом (Hymn. Hom. I, 47 и сл.). В ужасе трепетал также и Делос; и если он согласился, то только после страшной клятвы Лето, что Аполлон не сделает

[1] Плектр — палочка, которой ударяют по струнам кифары.

ему ничего плохого, но учредит на нем свое святилище (там же, 70—88). Когда Аполлон пришел в Криссу и наполнил ее своим сияньем (Hymn. Hom. II, 267—269), —

... громко вскричали
Жены крисейцев и дочери их в поясах многоценных
От Аполлонова взблеска. И ужас объял их великий.

Когда Аполлон явился аргонавтам во всей своей красе, путешествуя из Ликии к гиперборейцам, с развевающимися волосами, потрясая землей и морем, то, по изображению Аполлония Родосского (II, 681—684, Церет.), аргонавты —

Как увидали [его], всех ужас объял несказанный. Не смели
Прямо на бога глядеть, в его дивные очи, но долу,
В землю глаза опустивши, стояли. По воздуху к морю
Мимо прошел он, от них в отдаленье.

После того как Аполлон объявил на Делосе о начале своих пророчеств (Hymn. Hom. I, 134 и сл.),

... все же богини
Остолбенели. И весь засиял, словно золотом, Делос.

Аполлон ужасает и всю олимпийскую семью (Hymn. Hom. I, 1—4):

Вспомню, — забыть не смогу, — о метателе стрел Аполлоне,
По дому Зевса пройдет он, — все боги, и те затрепещут.
С кресел своих повскакавши, стоят они в страхе, когда он
Ближе подступит и лук свой блестящий натягивать станет.

И только когда его принимает и усаживает Лето, единственная, кто его, как мать, не боится, — только тогда Зевс подает ему чашу с напитком, и притом именно Зевс, а не кто-нибудь другой, и только тогда боги занимают свои прежние места (там же, 5—13).

Гермесу он угрожает низвергнуть его в Тартар и притом еще заявляет, что даже и Зевс не сможет его оттуда освободить (III, 255—258). Каллимах (Hymn. II, 29) прямо говорит, что Аполлон восседает одесную Зевса.

Такой мощный и злой демон, который у Гомера «шествует, ночи подобный» (Ил. I, 47), а в Гомеровском гимне (III, 217) «покрывает свои плечи темно-багряным облаком» и которого до поздних времен называли Титаном (Hymn. Orph. XXXIV, 3 и Anon. h. in Apoll. Abel. Orph. p. 285, 20) в период восходящей греческой цивилизации расценивался как нечто аморальное, противочеловеческое и даже преступное. Любопытно, что Ватиканские мифографы (II, 19), именуя Аполлона Титаном, подчеркивают, что «он один из тех титанов, которые подняли оружие против богов». Вот почему Ахилл у Гомера (Ил. XXII, 15—

20, Гнед.) выдвигает против Аполлона такое обвинение, которое в дальнейшем не смогут опровергнуть ни софокловская апология, ни орфическое молитвословие.

Так обманул он меня, о зловреднейший между богами!
В поле отвлек от стены! Без сомнения, многим еще бы
Землю зубами глодать до того, как сокрылися в Трою,
Славы прекрасной меня ты лишил; а сынов Илиона
Спас без труда, ничьего не страшася отмщения, после
Я отомстил бы тебе, когда б то возможно мне было.

з) В заключение необходимо сделать одно замечание, тесно связанное с этой характеристикой и относящееся к так называемым *ипостасям* Аполлона. Мы не будем здесь исследовать эти ипостаси ввиду большой сложности этой проблемы, но все же необходимо высказать об этом хотя бы основное.

Понятие ипостаси уже давным давно фигурирует в мифологической науке, но нет еще его подробного раскрытия и существенного обоснования. Для нас это понятие представляет в настоящей работе исключительно только исторический интерес. Мы исходим из слабой расчлененности первобытного мышления, зависящей от низкого состояния производительных сил. Это слабо расчлененное мышление всегда готово в любом предмете находить все другие предметы, целиком или отчасти; оно всегда готово в каждой вещи и в каждом существе находить зародыши также и всех других вещей и существ, до поры и до времени скрытых, но иногда вдруг проявляющихся с неведомой силой, что, собственно говоря, и делает все предметы и существа, которыми оперирует первобытное мышление, магическими. Поэтому, строго говоря, для первобытного мышления каждая вещь заменима всякой другой вещью, т. е. является ее ипостасью. Конечно, речь идет здесь только о принципиальной стороне дела. Фактически же каждый субъект и каждый индивидуум из первобытного общества всегда имеет более или менее ограниченный круг представлений и тем самым для каждой вещи более или менее ограниченное число ипостасей.

В дальнейшем эти ипостаси для данного существа или для данной вещи уже преодолевают ступень своего прямого и непосредственного отождествления с ними. Они получают некоторую самостоятельность и только остаются в том или ином смысле связанными с этими вещами и существами. Наиболее типичные связи — это любовь и брак, порождение потомства или связь с родителями, ненависть и убийства, взаимные перевоплощения и совместные предприятия.

Если подойти так к Аполлону, то, строго говоря, все его отцы и дети, любимцы и враги, все убитые им и вообще все те, с

которыми он имеет в мифе те или иные отношения, все они когда-то были тождественны с ним, и все они были когда-то его ипостасями. Разумеется, этот период мифологии слишком давно прошел; и материалы, находящиеся в нашем распоряжении, почти уже потеряли всякую память об этой архаической «всеипостасности». Поэтому современные представители мифологической науки напрасно стараются разыскивать ипостаси Аполлона, прибегают к бесконечным домыслам, для которых большею частью нельзя привести ни одного доказательного текста. Из героев, которые чаще всего фигурируют в виде ипостасей Аполлона, можно привести Карна, Иона, Аристея, Кипариса, Гиацинта, Эака, Эсона, Атимния, Гектора, Филаммона, Филоктета. Доказывать при помощи точных филологических методов ипостасность этих героев для Аполлона является весьма тяжелой научной задачей, и мы предпочитаем от этого отказаться. Тем не менее совершенно ясно, что и эти герои, и многие другие в те или иные времена были прямыми ипостасями Аполлона.

4. Аполлон и гиперборейцы[1]. В связи с представлением о периодическом возвращении Аполлона и в связи с вытекающим из мифологии Аполлона пониманием устроения жизни развился довольно популярный в античности миф о гиперборейцах. Они настолько тесно связаны с Аполлоном и Артемидой, что без этих божеств и вне их никогда и не мыслились в античности. Огромная популярность этого мифа явствует из того, что античная литература буквально пестрит разного рода упоминаниями о гиперборейцах. Ими занималась еще древняя эпическая поэзия, потому что Геродот (IV, 32) говорит о наличии этих тем и в киклических «Эпигонах», и у Гесиода. С другой стороны, однако, этот миф о гиперборейцах усиленно разрабатывается также и у самых поздних представителей античной литературы, вроде Порфирия, Ямвлиха, Гимерия, Нонна и др.

а) Во-первых, гиперборейцы — народ, в котором наиболее ярко отражается сам Аполлон, народ, наиболее ему угодный («жрецы» Аполлона, «слуги» Аполлона), народ, среди которого он больше всего любит пребывать и в котором больше всего осуществляются все его предначертания. Об этой гиперборейской жизни Пиндар (Pyth. X, 29—47) пишет так:

«В страну гиперборейцев ты не найдешь чудесного пути ни морем, ни сушей. У них некогда пировал владыка народов Персей, придя в их жилища и столкнувшись с ними, когда они приносили богу славные гекатомбы ослов. Больше всего радуется Аполлон их вечному веселью и благоговейным молитвам. Смеется он, видя животных, свирепо встающих на дыбы. Также и муза не чуждается нравов этих народов. Ведь всюду там хороводы

[1] В данном вопросе мы используем ряд фактических материалов современной науки и, прежде всего, известного мифологического словаря Рошера.

дев; раздаются звуки лиры и пение флейты. Увенчавши кудри золотым лавром, радостно шествуют они. Ни болезни, ни губительная старость не имеют власти над священным народом. Живут они без трудов и сражений, избежавши справедливейшей Немезиды. Дыша отважным сердцем, пришел некогда сын Данаи (путь указала Афина) в сонм этих блаженных людей».

По Каллимаху (frg. 187), «у священных гиперборейцев Феб радуется ослам»; и (frg. 188) «тучные ослиные жертвы радуют Феба». О том, что в стране гиперборейцев, жертвам ослами придавалось особое значение, читаем у Антонина Либерала (20). Здесь Клиний, вавилонянин, любимец Аполлона и Артемиды, «часто ходил с этими богами к гиперборейцам к храму Аполлона и смотрел, как приносили в честь Аполлона в жертву ослов». Однажды он тоже захотел принести Аполлону подобную жертву, но бог «пригрозил ему смертью», так как «жертва из ослов приятна ему у одних гиперборейцев». Клиний покорился богу, но его сыновья настояли на такой жертве. Аполлон в гневе привел ослов в бешенство, и они съели Клиния и всех его близких. Из сострадания к самому Клинию, Аполлон, Лето и Артемида превратили его и всех виновных в птиц. Ряд авторов сообщает о том, что гиперборейцы живут по тысяче лет. По Страбону (XV, 1, 57), «о тысячелетних гипербореях Мегасфен рассказывает то же самое, что и Симонид, и Пиндар, и разные другие сочинители басен». Страбон к этому прибавляет: «Басни также и рассказ Тимагена, что там идет дождь медными каплями, которые и подметаются. Более правдоподобно известие Мегасфена, что тамошние реки несут золотой песок, из которого царю уплачивается дань». По Гелланику (FHG. 96), гиперборейцы, живущие за Рипейскими горами, «осуществляют справедливость, не вкушая мяса, но питаясь твердыми плодами».

Схолиаст к Пиндару (Ol. III, 28) сообщает, что по иным сведениям гиперборейцы «получили свое наименование от гиперборейца Пеласга, сына Форонея и Перимелы, дочери Эола. Если это так и если, по Павсанию (II, 19, 5), аргосцы «отрицают, что огонь людям дал Прометей, но изобретение огня приписывает Форонею», то тут намечается связь гиперборейцев с культом огня, на что, возможно, намекает и указание Плиния (Nat. hist. IV, 22), который среди разных названий острова Делоса, столь близко связанного с Аполлоном и, как увидим ниже, с гиперборейцами, упоминает также и Pyrpile «в виду изобретения там огня». На архаический характер гиперборейцев указывает вышеприведенный схолиаст к Пиндару, приписывающий некоему Ференику мнение, что гиперборейцы происходят от титанов.

Особенно подробно разрабатывался миф о быте гиперборейцев в период эллинизма, когда вообще появилась весьма благо-

приятная почва для разного рода сказок и утопий географического и этнографического характера. Наиболее ранним представителем такого рода утопического романа является Гекатей Абдерский, живший в эпоху Александра Македонского и первых Птоломеев. Этот Гекатей принадлежал к школе скептиков и был учеником Пиррона. Как известно, скептики, доказывая невозможность что бы то ни было познать, отнюдь не возражали против действительности как таковой и против той или иной практики. Вместе с тем скепсис не только не мешал разного рода утопиям, но вполне мог даже и культивировать их. Упомянутый Гекатей, по словам схолиаста к Аполлонию Родосскому (II, 675), написал даже целый трактат «О гиперборейцах». Насколько можно судить, этот автор был источником для большинства эллинистических писателей, касавшихся мифа о гиперборейцах, — для Диодора, Мела, Плиния Ст., Элиана. Так как наши представления о Гекатее Абдерском весьма отрывочны, то лучше привести здесь более пространные сообщения Диодора и Плиния.

У Диодора (II, 47) мы читаем следующее:

«Среди тех, которые писали о древней мифологии, Гекатей и некоторые другие утверждают, что напротив земли кельтов на Океане есть остров не меньше Сицилии. Этот остров расположен на севере, и его населяют так называемые гиперборейцы, поскольку он лежит за пределами Борея.

Остров этот, по их словам, плодородный и плодоносный, отличающийся еще и хорошим воздухом; дважды в год приносит плоды. Рассказывают, что на нем родилась Лето. Поэтому больше всех богов у этих жителей почитается Аполлон. Они сами как бы являются некими жрецами Аполлона. Они ежедневно воспевают этого бога в бесконечных гимнах и почитают его особенным образом. На этом острове находится священный участок Аполлона и великолепный храм, достойный похвалы, украшенный многочисленными приношениями, шарообразный по своей форме. И священный город принадлежит этому богу, большинство жителей его — кифаристы, и они беспрерывно, играя на кифарах в храмах, возносят богу гимны и песни, прославляя в них его подвиги.

Гиперборейцы, говорят, имеют свой собственный язык, но к эллинам они очень близки и особенно к афинянам и делосцам, с древних времен поддерживая это расположение. Некоторые же из эллинов, как рассказывают, приезжали к гиперборейцам и оставляли там богатые приношения с надписями эллинскими буквами. Точно так же гипербореец Абарис приезжал в Элладу, чтобы возобновить старинную дружбу и родство с делосцами.

Утверждают, что луна на этом острове отстоит совсем на небольшом расстоянии от земли и на ней даже заметны некоторые выступы земли. Рассказывают, что бог каждые 19 лет приходит на этот остров, когда звезды в своем обращении достигают завершения. Именно поэтому время продолжительностью в 19 лет называется эллинами Великим годовым периодом. Во время этого своего появления бог играет на кифаре и танцует все ночи подряд от весеннего равноденствия до восхода Плеяд, радуясь своим собственным успехам.

Царская власть в городе и охрана священных участков возложена на так называемых Бореадов, потомков Борея, которые всегда принимают власть от поколения к поколению».

По Диодору видно, что гиперборейцы представлялись как народ, населяющий целую страну, посвященную Аполлону. Сам бог посещает эту страну периодически. Страна эта (что-то вроде Британии) за пределами северного ветра Борея, и царями там являются его потомки.

Обратим внимание на периодическое возвращение Аполлона в страну гиперборейцев. Диодор утверждает, что этот период является девятнадцатилетним циклом Метона. Метон — астроном V в. до н. э., впервые установивший цикличность лунных затмений с промежутком именно в 19 лет. Это значит, во-первых, что девятнадцатилетний цикл, определяющий прибытия Аполлона в страну гиперборейцев, вошел в его мифологию не раньше V в. до н. э.; а во-вторых, здесь подчеркивается, и притом очень сильно, космическое значение Аполлона, и в частности, его связь с луной и периодичностью ее обращения. Другими словами, здесь перед нами очень интересный комплекс фетишистско-космических представлений. Прибавим к этому сведения, которые сообщает о гиперборейцах Плиний (Nat. hist. IV, 26).

«За этими [Рипейскими горами], по ту сторону Аквилона, счастливый народ (если можно этому верить), который называется гиперборейцами, достигает весьма преклонных лет и прославлен чудесными легендами. Верят, что там находятся петли мира и крайние пределы обращения светил. Солнце светит там в течение полугода, и это только один день, когда солнце не скрывается (как то думали бы несведущие) от весеннего равноденствия до осеннего; светила там восходят только однажды в год при летнем солнцестоянии; а заходят только при зимнем. Страна эта находится вся на солнце, с благодатным климатом и лишена всякого вредного ветра. Домами для этих жителей являются рощи, леса; культ богов справляется отдельными людьми и всем обществом; там неизвестны раздоры и всякие болезни. Смерть приходит там только от пресыщения жизнью. После вкушения пищи и легких наслаждений старости с какой-нибудь скалы они бросаются в море. Это — самый счастливый род погребения. Некоторые помещают гиперборейцев не в Европе, но в передней части Азиатского побережья, поскольку там есть народ аттакоров, подобный им по своим обычаям и местоположению. Другие помещают их между двумя солнцами—между заходом солнца у антиподов и восходом солнца у нас; но этого никоим образом не может быть, поскольку их разделяет огромное море. Те, которые помещают их ни в каком другом месте, кроме как там, где солнце светит шесть месяцев, говорят, что они сеют утром, в полдень жнут, с заходом солнца собирают урожай с деревьев, ночью же, говорят, они скрываются в пещерах.

Нельзя сомневаться в существовании этого народа, поскольку столько писателей передают, что у них был обычай начатки плодов посылать на Делос Аполлону, которого они особенно почитают. Эти начатки несли обычно девушки, гостеприимно почитаемые несколько лет народами [через землю которых они шли], и это было до тех пор, пока после совершения насилия [над посланницами] гиперборейцы не постановили класть священную жертву на границах своих соседей, которые несли ее к смежному государству и так вплоть до самого Делоса. Скоро и это вышло из употребления».

Если сравнить изображение гиперборейцев у Плиния с Диодором, то бросаются в глаза некоторые новые моменты. Прежде

всего картина счастливой жизни гиперборейцев дополняется представлением об их смерти: смерть наступает у них от полноты жизни и пресыщения ею. Подчеркивается необычайное плодородие страны. Выдвигается популярный в Греции мотив посылки даров гиперборейцами к Аполлону на Делос, с чем мы встретимся ниже у Геродота. Гиперборейцы живут там, где день и ночь длятся по шесть месяцев.

Здесь, очевидно, привходит представление о земных полюсах; оно легко могло появляться у греческих астрономов уже в связи с простейшими наблюдениями над длительностью дня и ночи в разных широтах. Любопытно, что это теоретическое представление о полюсах, лишенное, конечно, всякой географической конкретности, соединяется здесь с образом идеального климата.

Мифологическая мысль здесь просто доходила до известного предела правильности и упорядоченности. Подходить с чисто логическими критериями к мифологии совершенно невозможно, даже когда эти последние переплетаются с астрономией.

Ряд интересных указаний о гиперборейцах дает также Элиан (XI, 1):

«Род гиперборейцев и почитание у них Аполлона воспевают не только поэты, но и писатели, среди которых и Гекатей, не Милетский, но Абдерский. Он сообщает и много другого примечательного, чего, мне кажется, нет нужды теперь касаться, ибо рассказ об этом можно отложить на другое время, когда мне это будет приятнее, да и слушателям более желанным.

Мое же повествование касается только следующего. У этого божества [Аполлона] есть жрецы, сыновья Борея и Хионы, — их три родных брата, — ростом в шесть локтей. Всякий раз, когда они совершают установленные священнодействия в обычное время по предписанию, с так называемых у них Рипейских гор слетает туча лебедей, непреодолимая своим множеством; и они облетают храм, как будто очищая его своим полетом, затем, однако, садятся на ограду храма, представляя собой зрелище величественное по множеству и красоте.

Когда же певцы своим пением воспевают бога и кифаристы сопровождают хор гармоничной во всех отношениях мелодией, тогда и лебеди сообща присоединяются к пению и никоим образом нигде не поют нескладно или неточно, но так, как будто они приняли во внимание указание главы хора и вторят в священном пении самым опытным певцам. Затем по окончании гимна они удаляются, воздавая обычное почитание богу, и целый день, можно сказать, вышеназванные пернатые певцы все вместе прославляют и воспевают бога».

Ко всем этим материалам эллинистической романтики можно прибавить также Мелу (III, 36 и сл.), Гераклида Понтийского (с его диалогом «Абарис, или о душе», о чем два фрагмента у Бекк. Anecd. 1, p. 45), Антония Диогена и др. Приводить эти дробные материалы из периода эллинизма мы не будем.

Для характеристики эллинистической склонности к фантастике приведем Лукиана (Philops. 13 и сл., И. Толстой):

«Я считал совершенно невозможным верить им, и, однако, как только впервые увидал летающего иностранца, варвара,—он называл себя гиперборейцем — я поверил и оказался побежденным, хотя долго противодействовал. И что, в самом деле, оставалось мне делать, когда на моих глазах днем человек носился при мне по воздуху, ступал по воде, и медленным шагом проходил сквозь огонь? — Ты видел это? — спросил я, — видел летающего и стоящего на воде гиперборейца? — Еще бы, — ответил Клеодем, — гипербореец имел даже обычную кожаную обувь. О мелочах, которые он показывал, говорить не стоит, — как он напускал любовные желания, призывал духов, вызывал давно похороненных покойников, делал видимой даже Гекату и низводил с неба Луну».

И дальше Лукиан подробно рассказывает о проделках одного такого гиперборейца. Мотив летания по воздуху нередко попадается в гиперборейских материалах. Сюда же можно было бы отнести и сообщение о жертвоприношениях под открытым небом. У Гесихия (v. aithria) читаем со ссылкой на комика Кратина:

«Гиперборейцы почитают небесный свод. Действительно, гиперборейские жертвоприношения в соответствии с отеческим священным обычаем, сохраняются не под крышей, а под открытым небом».

Ференик (стр. 420), как и Плиний, тоже говорит о жизни гиперборейцев «под ясным бегом Борея».

Итак, гиперборейцы — это люди, которые ближе всего стоят к Аполлону, больше всего почитают его, которых он любит больше всего. Гиперборейская жизнь — это полнота жизни как в смысле древних хтонических стихий, просветленных аполлоновским воздействием (климат, почва, плодородие, длительность жизни), так и в смысле художественного творчества, столь характерного для Аполлона (музыка, пение, танцы). Теперь коснемся ряда деталей.

б) Гиперборейцы и люди в других землях находятся в постоянном взаимном общении, и Аполлон периодически посещает и тех и других. Смертные герои из страны гиперборейцев приходят к прочим людям, как и от этих последних — к гиперборейцам.

О периодическом возвращении Аполлона в страну гиперборейцев приведем еще один источник — это сообщение Гимерия о гимне Аполлону Алкея. Самый этот гимн Алкея, как известно, не сохранился; и, может быть, только тот один стих («О владыка Аполлон, сын великого Зевса!»), который фигурирует и у Бергка, и у Диля в виде frg. I, является первой строкой этого гимна.

Гимерий (Or. XIV, 10) пишет:

«Я хочу вам изложить также и некие стихи Алкея, которые он сложил в песню, написавши пеан Аполлону. Я расскажу их вам не в виде лесбосской песни, поскольку я не поэт, но опустивши стихотворный размер, который полагается в лирическом произведении. Когда родился Аполлон, Зевс, украсивши его золотой миртой и лирой, дал ему, кроме этого, возможность

следовать на колеснице, которую влекли и лебеди, и послал его в Дельфы к Кастальскому ключу, чтобы оттуда он прорицал правду и правосудие всем эллинам. Аполлон же, взойдя на колесницу, пустил лебедей лететь к гиперборейцам. Но в Дельфах, когда узнали об этом, сочинили пеан и песнь и, ставши вокруг треножника, закружились в хороводе и призывали бога прийти к ним от гиперборейцев. Он, однако, целый год был там, прорицал, а когда нашел это удобным, то решил, что пора зазвучать дельфийским треножникам. Тотчас приказал лебедям лететь из страны гиперборейцев. Было лето, даже самая середина лета, когда Алкей привел своего Аполлона из страны гиперборейцев; летняя жара пылала, и во время присутствия Аполлона среди этой жары лира нежно воспевает этого бога. Соловьи поют ему, как естественно петь у Алкея птицам. Поют и ласточки, и цикады, но не свою судьбу возвещают они, а человеческую; однако все песни звучат в честь бога. Течет и Кастальский ключ, как говорится в стихах, серебряными водами, и великий Кефис вздымает, волнуясь, волны, подражая гомеровскому Энипею. Алкей подобно Гомеру заставляет и воду иметь способность чувствовать присутствие бога».

Сообщение Гимерия чрезвычайно ценно для мифолога тем, что здесь в ярких чертах рисуется хтонический корень Аполлона, но этот хтонизм достигает здесь большого просветления и умиротворения: вся природа оказывается цветущей и преисполненной всяких благ. (Правда, середина лета и жара — это поздновато для появления Аполлона, почему эти слова Гимерия вызывают некоторое сомнение.) Кроме того, точно фиксируется взаимоотношение гиперборейской страны и Дельф как двух главных мест пребывания Аполлона на земле. По поводу «призывных» гимнов дельфийцев к Аполлону можно привести еще и Менандра (De gen. demonstr. I, 4) об «отпустительных» гимнах, которые пелись Аполлону у делосцев и милетян и Артемиде у аргосцев. Геродот (I, 51) говорит о специальном празднике в Дельфах под названием Теофания и упоминает о некоторых обрядах на нем.

Далее, по Аристотелю (Hist. Anim. VI, 35), «Лето прибыла из страны гиперборейцев на Делос в образе волчицы из-за страха перед Герой» (ср. Ael. De nat. an. IV, 4). Богиня родов Илифия, по Павсанию (I, 18, 5), «пришла из страны гиперборейцев на Делос помочь Латоне в ее родовых муках».

Но из гиперборейской земли приходят к прочим людям и герои.

В первую очередь тут нужно назвать Аристея и Абариса. Об Аристее подробно рассказывает Геродот (IV, 13—15). В его поэме «Аримаспея» этот Аристей Проконнесский, сын Каистробия, рассказывал о северных народах, расположенных в следующем порядке: исседоны, одноглазые и длинноволосые хранители золота, аримаспы, грифы и простирающиеся до Северного моря гипербореицы. Мирными из этих народов, по Геродоту, являются только гипербореицы. Умерший однажды на мельнице Аристей, однако, являлся другим людям, потом исчез на семь лет и вернулся для составления «Аримаспеи». Через

240 лет он появился вновь в Проконнессе и еще в Метапонте. К метапонтинцам он приходил в виде ворона вместе с Аполлоном; и по его приказанию они поставили жертвенник Аполлону и рядом — статую его самого, увитую лаврами. Этот Аристей, судя по рассказу Геродота, является одним из архаических аполлоновских героев и вначале — ипостасью самого Аполлона. Геродот, приписывая ему «Аримаспею», в которой тот якобы описал свои северные путешествия, вдохновленный Аполлоном, сам относится к этому авторству довольно скептически. Но факт создания «Аримаспеи» является несомненным как для него, так и для нас. Если судить об ее содержании по вышеупомянутым главам из Геродота, то ее влияние можно далее ощутительно проследить в эллинистической литературе, включая неоплатоновские биографии Пифагора, для которых она была весьма важным источником.

Ямвлих в своем жизнеописании Пифагора (28, 138) говорит о разного рода чудесах и мифах, связанных с именами Аристея и Абариса. Совершенно определенно говорит Страбон (1, 2, 10), что об одноглазых аримаспах «впервые заявил Аристей Проконнесский в так называемой «Аримаспее», причем в другом месте (XIV, 1, 18) Аристей предполагается даже учителем Гомера. О сочинительстве «Аримаспеи» читаем и у Татиана (41).

Из старых авторов, кроме Геродота, об Аристее писал еще Пиндар, хотя и неизвестно, в каком произведении. Ориген рассказывает со слов Цельса о разных чудесах и сказах, связанных с Аристеем, и при этом ссылается на Геродота и Пиндара (Pind. frg. 271, Bergk). Павсаний (I, 24, 6) при описании Парфенона и грифов на шлеме Афины ссылается на Аристея как на автора, описавшего грифов, хранителей вырастающего из земли золота (другие источники: Plin. Nat.hist. VII, 10; Ps-Long. De sublim. X, 4; Tzetz. Chil. VII, 686 и сл.; Suid. v. Aristeas, с краткой аннотацией жизни и сочинения Аристея).

Наконец, о непосредственной связи Аристея с гиперборейцами говорит Феопомп (Athen. XIII, p. 605c), повествующий о прибытии его именно из геперборейской страны в Метапонт и об его чудесах в этом месте.

Абарис, как мы уже знаем из Диодора, тоже прибыл из гиперборейской страны на Делос, чтобы закрепить дружественные связи с греками. По Геродоту (IV, 36), «он носил по всей земле стрелу и при этом ничего не употреблял в пищу». Это стрела Аполлона, как видно из приведенного выше frg. 271 Пиндара. Источники относят его жизнь ко времени Кира и Креза. Платон (Charm. 158 b) называет его просто гиперборейцем и считает вместе с Залмоксисом заклинателем от болезней. Имеется ряд свидетельств о том, что оратор Ликург в одной из своих не до-

шедших до нас речей, упоминал о волшебстве Абариса. Эти свидетельства собраны в Orat. Attic. frg. 86; из них мы приведем одно, более подробное:

«Абарис был некто из гиперборейцев. Гиперборейцы же обитали севернее и дальше скифов. Говорят, что этот Абарис, будучи боговдохновенным, обходил кругом всю Грецию со стрелой и, как боговдохновенный, давал оракулы и прорицания. Оратор же Ликург упоминает об этом Абарисе в речи против Менесехма, утверждая, что, когда у гиперборейцев случился голод, Абарис пришел в Грецию и принес дары Аполлону и научился у него прорицанию, и таким образом, держа в руке стрелу в качестве символа Аполлона, обошел со своими прорицаниями всю Грецию».

Другие источники из этого собрания говорят не о голоде, но о чуме и не о гиперборейцах, но о чуме по всей земле. Аристофановский схолиаст (Equ., 729) рассказывает об обрядах, установленных Абарисом, приводя разные подробности относительно используемых здесь приношений. У Гимерия (XXV, 5) в торжественных тонах рисуется прибытие Абариса в роскошном одеянии в Афины из страны гиперборейцев; он «мудрец и искусен в слове». Таким образом, Абарис — выходец из гиперборейской страны, кудесник и чародей, оперирующий в борьбе с разными бедствиями стрелой Аполлона. Стрела здесь — типичный хтонический и фетишистский символ, в котором сплелись самые разнообразные представления о животворящих и дезинфицирующих лучах солнца, о магическом жезле или палочке, а также и об оружии для стрельбы. Образ этой стрелы, конечно, очень древний и восходит ко временам палеолита, однако не раньше позднего палеолита и мезолита, поскольку лук и стрелы появились именно накануне неолита. Аристея и Абариса в том виде, в каком дошли до нас свидетельства, необходимо рассматривать в контексте культурно-социального движения VI в. до н. э. В Греции происходила ожесточенная борьба аполлоно-дионисо-орфеевского течения с восходящей внешней цивилизацией, а также и с Гомером, понимавшим религию очень светски. В этот период создались, а из созданных раньше укрепились мифы о разного рода волшебниках и чудотворцах, — главным образом о пророках и служителях Аполлона или Диониса. Им, как правило, приписывалось авторство многочисленных произведений, имевших реальное хождение в последующие времена и восходивших именно к этому веку. Таков прежде всего Орфей. Таковы Залмоксис, Эпименид, Пифагор и Аристей с Абарисом. Об Абарисе со ссылкой на Гераклида Понтийского в похвальном смысле говорит Плутарх в начале своего трактата «О слушании поэтов молодыми людьми». Свида (v. Abaris) приписывает ему целую литературу религиозного и магического содержания. В неоплатонизме в связи с реставрацией древнего

пифагорейства и его мифологии имя Абариса снова получает большое значение: о нем говорят оба знаменитые биографа Пифагора — Порфирий и Ямвлих. По Порфирию (Vit. Pyth., 28), Пифагор «показал свое золотое бедро гиперборейцу Абарису, уподобившему его Аполлону у гиперборейцев, жрецом которого именно был Абарис». По Элиану (Var. hist. II, 26), «Аристотель утверждает, что Пифагор назывался жителями Кротона гиперборейским Аполлоном». По Диогену Лаэрцию (VIII, 11), Пифагора тоже считали пришедшим из гиперборейской страны Аполлоном (тут же опять о золотом бедре и пр.). А дальше (29) Порфирий называет Абариса «воздухошествующим», потому что он при помощи стрелы, данной ему Аполлоном у гиперборейцев, двигался по рекам и морям и проходил непроходимые места, какимто образом плавая по воздуху! Ямвлих (Vit. Pyth. 91—94) очень подробно рассказывает о прибытии Абариса из гиперборейской страны к Пифагору, об их взаимном обучении, о том, что тот прямо считал Пифагора воплощением Аполлона; говорится и о многочисленных чудесах Абариса, об его хождении по воздуху и непроходимым местам, о пользовании стрелой Аполлона и т. д., кое-где с буквальным повторением некоторых фраз из Порфирия. В трактате Ямвлиха находим буквальное повторение слов Порфирия о золотом бедре Пифагора, об уподоблении Абарисом Пифагора Аполлону, о хождении по воздуху (135). Здесь же еще немало упоминаний об Абарисе (см. указатель Наука и его изд. Petrop., 1884). Павсаний пишет (III, 13,3): «У лакедемонян находится храм Девы Спасения (Коры); построил его, по словам одних, фракиец Орфей, по рассказам других — Абарис, пришедший от гиперборейцев. Абарис фигурировал также и в романе Гекатея Абдерского.

Таким образом, гиперборейский жрец Аполлона Абарис был популярной фигурой в течение почти всей античности. О нем рассказывает в V в. до н. э. Геродот, о нем помнит еще в V в. н. э. Нонн, употребивший (XI, 132 и сл.) о нем характерное выражение: «Ты слышал об Абарисе, которого Феб на странствующей летящей стреле послал по воздуходвижному пути».

Традиция сохранила еще ряд имен других выходцев из гиперборейской страны в Грецию.

Геродот (IV, 32—34) рассказывает, что однажды гиперборейцы послали дары Аполлону на Делос со своими девушками Гиперохою и Лаодикою, которых сопровождало пять гиперборейцев, так называемых перфереев (т. е. носителей, переносчиков). Так как эти последние с Делоса не вернулись, то в дальнейшем гиперборейцы, посылая жертву Аполлону, доносили ее до ближайшего народа с тем, чтобы этот последний доносил ее до своих

границ по направлению к Делосу и чтобы прочие народы делали то же самое, покамест жертва не доходила до Делоса. Жертву эту гиперборейцы стали теперь завертывать в пшеничную солому. Этот путь по землям Геродот подробно описывает. Когда Гипероха и Лаодика умерли на Делосе, делосцы стали оказывать им большой почет, причем юноши и девушки перед браком приносили на их могилу свои волосы. Геродот рассказывает (IV, 35), что еще раньше того из гиперборейской страны прибыли на Делос другие две девушки Арга и Опида, которые также удостоились почета от делосцев.

Павсаний (X, 5, 7 и сл.) рассказывает, что даже само дельфийское святилище было основано не кем другим, как именно гиперборейцами, к которым причисляется и известный певец Аполлона Олен, и все это — на основании стихов поэтессы Бойо.

«Местная поэтесса Бойо, написавшая гимн дельфийцам, говорит, что это прорицалище было основано в честь бога людьми, прибывшими от гиперборейцев; в их числе был и Олен; он был первым пророком бога и первый произносил пророчества в гекзаметрах. Вот эти стихи Бойо:

Так многославное тут основали святилище богу
Дети гиперборейцев, Пагас со святым Агийеем.

А затем, перечисляя других гиперборейцев, она в конце гимна назвала и имя Олена:

Так же Олен: он первым пророком был вещего Феба,
Первый, песни который составил из древних напевов.

Кроме него, ни о ком не сохранилось памяти как о служителе бога; всегда говорили только о женщинах-пророчицах».

Во время нападения галатов на Фокею и на святилище Аполлона, по изображению Павсания, для защиты фокейцев тоже появились гиперборейские выходцы. Когда начался рукопашный бой, и молния ударила в галатов, и на них посыпались камни с Парнаса, то, говорит Павсаний (I, 4), «перед варварами явились, как привидения, вооруженные воины», и, по преданию, «двое из них, Гиперох и Амадок, явились из страны гиперборейцев». Имена этих выходцев, несомненно, как-то связаны с упомянутыми выше девушками Геродота: «Гиперох» есть мужское имя от женского «Гипероха», а «Амадок» очень напоминает «Лаодику». Аналогичное сообщение о галатах Павсаний делает в другом месте (X, 23, 2).

Менее известны гиперборейские выходцы Опис и Гекаэрг, которые принесли с собой на Делос медные пластины (Псевдо — Платонов Аксиох, p. 371a), причем Упис, или Опис, — один из предполагаемых отцов Артемиды, по Цицерону (De nat. deor. III, 23), а Гекаэрг — известный эпитет Аполлона; Упис, Локсо и Гекаэрга как дочери Борея и первые приносители жертвы на Делосе упоминаются у Каллимаха (Hymn. IV, 292 и сл.); Локсий — тоже эпитет Аполлона.

Любопытно отметить, что о некоей Опис у Аполлодора (I, 4,5) мы читаем, что Орион, совершивший насилие над Опис, одной из девушек, пришедших от гиперборейцев, был застрелен Артемидой. Это заставляет вспомнить Гомера (Од. V, 121—123), где Орион тоже убит Артемидой, но за связь с Эос, в схолиях же к «Илиаде» (XVIII, 416) — за попытку оскорбить Артемиду. У Вергилия (Aen. XI, 532) Латония, т. е. Артемида, обращается к своей спутнице Опис (упоминается она и у Нонна, Dion. XLVIII, 332). Очевидно, Упис или Опис, мужская или женская фигуры, имеют ближайшую связь с гиперборейским Аполлоном или Артемидой, будучи их представителями или помощниками.

По Павсанию (V, 7, 7), «Ахейя прибыла на остров Делос из страны этих гиперборейцев. Затем Меланий из Кум в гимне к Опис и Гекаэрге (I, 43, 4) сказал, что и эти девушки прибыли на Делос из страны гиперборейцев еще раньше, чем Ахейя». Наконец, по схолиасту к Аполлонию Родосскому (I, 211), Дурис говорил о прибытии Зета и Калаида из страны гиперборейцев для участия в походе аргонавтов. Фанодик в первой книге «Делосских сказаний» сообщал,что Зет и Калаид прибыли для этого плавания из гиперборейской страны. Прибытие из гиперборейской страны всегда мыслилось происходящим в чрезвычайно торжественной и величественной обстановке. Плутарх (De mus. 14) сообщает: «. . .священные приношения гиперборейцев, говорят, доставлялись в древности на Делос под звуки флейт, сиринг и кифары».

В заключение обзора мифов о выходцах из гиперборейской страны упомянем, что, по Евсевию (Praep. evang. V, 28, 4), и все делосцы являются не чем иным, как выходцами все из той же гиперборейской страны.

Это одинокое свидетельство, но оно характерно.

Укажем теперь и на ходоков в гиперборейскую страну. Этими ходоками были известные персонажи из аргосской героической мифологии.

Прежде всего нужно упомянуть прародительницу аргосских героев Ио, которая, правда, не была в самой гиперборейской стране, но, по Эсхилу (Prom. 803—806, Соловьев), доходила до пределов этой страны. Изображая блуждания Ио, Прометей говорит:

Остерегайся грифов с острым клювом —
Собак безмолвных Зевса; берегись
И войска одноглазых аримаспов,
Что на конях кочуют и живут
У златоструйных вод реки Плутона.

Знаменитый потомок Ио, Персей, посетил гиперборейцев в то время, когда он боролся с горгонами. Об его посещении цветисто рассказывает Пиндар (Pyth. X, 29—47).

Страну гиперборейцев посетил также и другой, еще более знаменитый потомок Ио, Геракл. Об этом тоже подробно говорит Пиндар (Ol. III, 16—60), который, к сожалению, использовал два варианта, не согласовав их между собой. По одному варианту, Геракл посетил гиперборейскую страну с целью получить оттуда маслину для разведения маслиновой рощи в Олимпии и для изготовления венков победителям в учреждаемых им Олимпийских играх. По другому варианту, он попал туда в силу приказания Еврисфея и преследования лани. Текст этот следующий:

«И Писа меня принуждает петь; от нее исходят богоданные песнопения для победителей, если кому-нибудь исполняющий древние уставы Геракла справедливый судья Эллады, муж Этолийский, выше вежд на кудри возлагает бирюзовое украшение маслины, прекрасный памятник олимпийских побед.

Эту маслину добыл у тенистых потоков Истра сын Амфитриона, убедивший своей речью народ гиперборейцев, слуг Аполлона. Дружески настроенный, просил он тенистое растение для гостеприимной рощи Зевса и для венцов доблестных мужей.

Уже ему, освятившему жертвенники отцу, светил полный, златоколесничный месяц всем своим вечерним оком, и он учредил священный суд для великих подвигов и вместе с ним пятилетние игры у божественных берегов Алфея; однако на земле Пелопса в долине Крониона не цвели прекрасные деревья. Сад, лишенный этих деревьев, показался ему подверженным острым лучам солнца. Тогда сердце [героя] возжелало отправиться в Истрийскую землю.

Там дочь Латоны, погоняющая коней, приняла пришедшего с высот и излучистых ущелий Аркадии, когда по приказанию Еврисфея и необходимости, возложенной отцом, он привел златорогую лань, которую некогда Тайгета, принеся Орфосии, определила священной. Преследуя ее, увидел Геракл и ту землю за холодным дыханием Борея.

Остановившись там, изумился он деревьям. И возымел тогда сладкое желание насадить [эти деревья] вокруг огибаемой 12 раз меты конного ристалища».

Кроме пиндаровской версии этого мифа, имеется еще и другая, которая яснее всего сформулирована у Аполлодора (II, 5, 11): «В качестве одиннадцатого подвига Еврисфей приказал Гераклу доставить золотые яблоки от Гесперид»; и «они находились не в Ливии, как говорят некоторые, но у Атланта в стране гиперборейцев». Здесь, таким образом, в качестве гиперборейской страны фигурирует не Истрия, но крайний запад, и Геракл попадает туда в силу приказа Еврисфея не в погоне за ланью, но с целью достать золотые яблоки.

Популярность мифа о гиперборейском путешествии Геракла была достаточно велика, по крайней мере о нем упоминает (правда, чересчур кратко) еще Элий Аристид (VIII, 47).

в) Далее представляет большой интерес вопрос о географической локализации страны гиперборейцев. Те немногие сведения, которыми обычно располагают, говорят, что они живут где-то

далеко на севере от Греции. Но вообще под географией гипербореев кроется нечто совсем другое, вовсе даже не географическое.

Два основных положения представляются нам очевидными на основании подробного анализа всех соответствующих источников.

1. Прежде всего гиперборейская страна вовсе не имела какой-нибудь определенной локализации. Она мыслилась в самых разнообразных местностях из известных тогда стран. Самим греческим писателям отнюдь не чужда мысль о полной географической неопределенности представления о гиперборейцах. Так, Страбон (XI, 6, 2) говорит, что греческие географы «называли гиперборейцами, савроматами и аримаспами всех живших выше Эвксинского Понта, Истра и Адриатического моря». Едва ли какая-нибудь определенная география мыслится, например, в Гомеровских гимнах (Hymn. Hom. XIV, 29), где гиперборейцы просто упомянуты наряду с Кипром и Египтом. В другом источнике (Anthol. Pal. VI, 240, 4) высказывается желание об уходе болезни к гиперборейцам, как указание на неопределенную даль. То же находим и в другом месте Антологии (IX, 550, 40), где говорится о славе Ортигии вплоть до гиперборейских Рипеев.

2. Под гиперборейской страной надо понимать не столько географическую местность сколько определенного рода социальную категорию. Приведем некоторые материалы.

Версия Геродота, помещающего их далеко за скифами и еще другими народами, которые он перечисляет, широко известна. Первым выразителем ее в литературе, по-видимому, является Антимах (frg. 113), который прямо говорит: «гиперборейцы — это аримаспы». По Стефану Византийскому (v. Hyperboreoi), это утверждает и Каллимах (ср. Hymn. IV, 291).

Местонахождение аримаспов, правда, тоже не очень определенное, но большинство относило их на далекий север. Страбон, критикуя различные географические вымыслы (VII, 3, 1), приводит Софокла (frg. 870), который будто бы рассказывал в одной своей трагедии о похищении Орифии Бореем и об унесении ее «за Понт, к самым крайним границам земли, к источнику ночи и небесным воротам, к древнему саду Феба». У Стефана Виз. дается такая ориентация:

> «Дамаст в сочинении о народах утверждает, что исседоны живут выше скифов, выше этих последних — аримаспы, выше же аримаспов располагаются Рипейские горы, откуда дует Борей. Эти горы никогда не бывают без снега. За этими же горами живут гиперборейцы в направлении к другому морю. Другие рассуждают по-другому».

Пиндар (Isthm. VI, 34), желая указать на крайние пункты распространения славы Эакидов, называет Египет и гиперборейцев. Если Египет считался крайним югом, то, очевидно, гиперборейцев надо тут относить к крайнему северу. Точно так же,

когда аргонавты увидели (у Аполлония Родосского, II, 675) Аполлона, «возвращающегося из Ликии к гиперборейцам», то, очевидно, и здесь гиперборейцы мыслятся на севере, поскольку Ликия на юге. Птолемей (Geogr. II, 2, 1) называет Северный океан Гиперборейским. Впоследствии и горы около северного острова Фула (не то Исландия, не то Ирландия, не то Скандинавия) тоже назывались Гиперборейскими (Steph. Byz. v. Thoylē).

Однако север понимался в гиперборейской мифологии очень неопределенно. Плиний помещает гиперборейцев в Северной Франции или Британии. Для Греции это уже северо-запад. А кроме того, если двигаться на восток или на юг, то и здесь мы найдем местности, трактовавшиеся в античности как гиперборейские. Гелланик помещал гиперборейцев «за Рипейскими горами». Что такое Рипейские горы, установить трудно, потому что их помещали и на крайнем севере, и на западе, и отождествляли с Альпами. Один из вариантов отождествляет их с западными отрогами Урала. Когда греки узнали об Индии в связи с походом Александра Македонского, появились разного рода утопии и сказки об этой стране чудес. И эллинистические романисты не замедлили отождествить гиперборейскую страну с Индией. А то, что гиперборейцы мыслились также и на юго-востоке и даже на юге, это явствует из приведенного выше текста Пиндара о путешествии Персея к горгонам. По этому поводу недоумевал уже пиндаровский схолиаст (к Pind. Pyth. X, 72):

> «Каким образом Персей мог прийти к гиперборейцам, если он намеревался отрубить голову Горгоны. Ведь гиперборейцы живут на севере; горгоны же, по мнению одних, живут в областях Эритреи и Эфиопии, которые находятся на юго-востоке, по мнению же других — у границ Ливии, которая находится на западе. Одно ясно, что Горгоны находятся не на севере, потому что об этом никто не повествовал».

Следовательно, миф об убийстве Медузы Персеем относит гиперборейцев на юго-восток или на юг, но никак не на север. Прибавим к этому, что и Каллимах (frg. 215) относил Рипейские горы на восток. Ликия, по-видимому, тоже расценивалась как страна гиперборейцев, поскольку известный пророк и певец Аполлона Олен настолько же упорно считается гиперборейцем, насколько и ликийцем. Наконец, локализация гиперборейской страны на крайнем западе явствует из мифа о путешествии Геракла за золотыми яблоками к Гесперидам.

Таким образом, страна гиперборейцев локализировалась и на севере, и на северо-востоке, и на юго-востоке, и на юге, и на западе, и на северо-западе, причем считалось, что гиперборейцы везде жили в самых отдаленных местностях. Но интересно, что гиперборейцам отводили многие места как в самой Греции, так и в местностях, непосредственно к ней прилегающих.

Таковыми местами в самой Греции называли прежде всего места наибольшего культа Аполлона, Делос и Дельфы. Относительно дельфийцев схолиаст к Аполлону Родосскому (II, 675) сообщает: «Мнасей утверждает, что гиперборейцы в настоящее время называются дельфийцами». Локрида — тоже гиперборейская страна, о чем можно судить по вышеприведенному схолиасту к тому же тексту Аполлония Родосского: «Существует три гиперборейских народа: эпизеферийцы, эпикнемидийцы и озолы».

О том, что Фессалия также претендовала на гиперборейскую местность, можно заключить из мифа об убиении Асклепия, сына Аполлона, Зевсом и о последовавшем затем убиении киклопов Аполлоном. Аполлоний Родосский (IV, 614) говорит, что после этого Аполлон направился с неба к гиперборейцам; а Псевдо-Эратосфен (Catast. 29), — что он спрятал там свою стрелу, которой он убивал киклопов. Обычное же представление было, что после этих событий Аполлон отбывал наказание у Адмета в фессалийских Ферах. На этом основании предполагали, что фессалийцы (или, точнее, царство Адмета) и гиперборейцы — одно и то же. Недаром эти два варианта спутаны у Псевдо-Эратосфена. Филостефан по схолиям к Пиндару (Ol. III, 28) прямо утверждает, что Гиперборей является фессалийцем. Гиперборей здесь, конечно, эпоним и метонимия гиперборейского народа (или страны). В Эпире, в Додоне упоминает гиперборейцев гомеровский схолиаст (Ил. II, 750).

Из негреческих местностей, но в то же время не очень отдаленных от Греции, отметим прежде всего Македонию, которую считали гиперборейской, особенно римские поэты. У Овидия (Met. XV, 356—358, Шерв.) читаем:

В гиперборейском краю, говорят, есть люди в Паллене, —
Будто бы тело у них одевается в легкие перья,
Стоит лишь девять им раз в озерко погрузиться Тритона.

Далее отметим Истрию рядом с Иллирией, которую, как мы уже знаем из Пиндара, посетил Геракл для получения масличного дерева. Она тоже объявлена у Пиндара гиперборейской страной. Относительно Альп имеем ссылку все того же схолиаста на Пиндара (и в той же схолии) на такой авторитет, как Посидоний: «Посидоний утверждает, что гиперборейцы существуют и что живут они в Италийских Альпах». Дальше Альп помещал их некий Протарх, по сообщению Стефана Византийского (v. Hyperboreioi), отожествляя Альпы с Рипейскими горами. «Протарх в этом смысле называл Рипейские горы Альпами и всех, кто живет за Альпами, называет гиперборейцами». К этому необходимо прибавить, что, и по Эсхилу (frg. 197), это одно и то же. У схолиаста к Аполлонию Родосскому (IV, 284) находим: «Он (Аполлоний)

утверждает, что Истр стекает из страны гиперборейцев, с Рипейских гор. Это он говорит в согласии с Эсхилом в «Освобожденном Прометее».

Что Рипейские горы не на востоке, а где-то на западе явствует также из рассказа Плутарха (Camill. 15) о нашествии галлов. Он говорит, что одни из них «перевалили Рипейские горы, направились к берегам Северного моря и заняли Север Европы», другие же «поселились в стране между Пиренеями и Альпами».

По этому варианту, гиперборейцы занимали нынешнюю Францию или ее север. Это же вытекает и из сообщения Плутарха (там же, 22) о Гераклйде Понтийском, который, рассказывая о нашествии галлов с Крайнего Севера, якобы хотел «похвастаться, что знает о гиперборейцах и Средиземном море». Гиперборейцы здесь, очевидно, живут в северной Галлии. Орфическая аргонавтика, рассказывая о возвращении аргонавтов, помещает гиперборейцев (1077) и Рипейские горы (1079) где-то на западе, причем (1087 и сл.) «гиперборейские люди называют его [Океан т. е. Атлантический океан], морем Кроносовым и Мертвым морем» (это — чтение Абеля; другое чтение: «люди называют его Кроносовым, гиперборейским, мертвым морем»).

Таким образом, и среди негреческих стран, но не очень отдаленных от Греции было сколько угодно местностей, которые воображение древнего грека населяло гиперборейцами.

После этих наблюдений подходим и к другому нашему тезису, именно о том, что география гиперборейцев имела здесь только второстепенное и производное значение. Необходимо искать другое содержание этого понятия; и, как мы множество раз убеждаемся в античной мифологии, под географией здесь кроется попросту то или иное социальное содержание. Античная мифология не имела средств изображать социальную жизнь в ее чистом и изолированном виде, как этого не в состоянии делать и всякая другая мифология. Социальная жизнь, взятая изолированно от всех других областей бытия,— это позднейшая абстракция, уже одно появление которой свидетельствует о преодолении мифологической слитности и синтетизма.

В географии античных гиперборейцев самое важное — прежде всего определенного типа человеческая жизнь, а уже потом — фиксация той или иной местности в известном или неизвестном тогда географическом мире. Отсюда и возникает вопрос о содержании гиперборейской мифологии с точки зрения ее социальной значимости.

В этом смысле гиперборейцы отнюдь не являлись каким-нибудь единственным народом. В античной мифологии о гомеровских киконах, лотофагах, киклопах, лестригонах, феаках тоже делались те или иные географические заключения, но, конечно, древ-

него грека прежде всего интересовал здесь тот или иной тип социальной жизни. К числу таких же народов надо относить и пигмеев, о географии которых тоже имелось достаточно много, и притом различных, указаний. Сюда же надо отнести и эфиопов, друзей богов, у которых гомеровские боги так любят пировать. Даже ликийцы, хотя их география и несомненна, фигурируют в мифологии тоже как народ, интересный определенного рода устройством человеческой жизни. Все эти и подобные народы интересны для нас в мифологии в первую очередь как символы того или иного типа человеческого общежития, а уж потом можно рассматривать географическое их размещение.

Гиперборейская страна это прежде всего некое идеальное царство. Уже по одному этому возникновение гиперборейской мифологии нужно относить только к тем временам, когда вообще человек смог противопоставлять идеальное и реальное. Но противопоставлять идеальное и реальное можно только тогда, когда идея вещи уже отличается от самой вещи.

Миф о гиперборейцах мог появиться только в период производящего, а отнюдь не просто собирательски-охотничьего хозяйства, т. е. в период неолита или, что то же, в период наивысшего расцвета матриархата и начала его падения.

Однако хронология гиперборейцев должна быть несколько расширена. Дело в том, что гиперборейство, особенно вначале, отнюдь не было идеалом в каком-нибудь духовном смысле. Как далеко ни помещались эти гиперборейцы от обычных центров тогдашнего человеческого общежития, все же они мыслились совершенно определенным народом в той или иной, но всегда совершенно определенной местности тогдашней земли. Их идеальность относилась только к их обеспеченному образу жизни, но они мыслились существующими вполне реально. Правда, Пиндар говорит, что в гиперборейскую страну нельзя проникнуть ни сушей, ни морем. Но он тут же сам себе противоречит, приводя в эту страну своего Персея. В существовании гиперборейцев сомневается и Геродот (IV, 32), и Страбон (I, 3, 22). Все же еще в раннем эллинизме, по схолиасту к Аполлонию Родосскому (II, 675), «Гекатей утверждает, что гиперборейский народ существует вплоть до его времени». То же говорят и Посидоний и Гераклид Понтийский. Лукиан (Philops. 14) считает, что к гиперборейцам можно доехать за 20 мин (древнегреческие деньги). Надо думать, что уже рано трудности борьбы за существование порождали мысль о некоей идеальной стране, образ некоего народа, ведущего спокойную, обеспеченную жизнь. Хотя тогда, возможно, еще в период раннего матриархата, ни о каком Аполлоне не могло быть и речи. Это — фетишистское и стихийно-хтоническое гиперборейство.

С кульминацией матриархата чистый фетишизм уже перестает удовлетворять человеческое сознание и в значительной мере заменяется демонологией, т. е. анимизмом. Гиперборейцы, оставаясь в тогдашней мифологии реальным народом, должны были получать другой смысл; и, несомненно, уже в эту эпоху на первый план тут стала выдвигаться сторона социальная. Предположение о зарождении гиперборейской мифологии в период палеолита и о демонологической разработке его в период неолита и расцвета матриархата отнюдь не является только чистой гипотезой. В схолиях Пиндара (Ol. III, 23) мы находим одно замечательное сообщение о некоем Ференике, который происходил из Кирены и был учеником Каллимаха: «Ференик утверждает, что гиперборейцы были титанического происхождения». И дальше схолиаст приводит стихи этого Ференика, в которых действительно, между прочим, говорится: «Воспевают в гимнах, что они возросли из крови бывших прежде титанов». Это замечательное сообщение пиндаровского схолиаста обычно в науке остается в тени. Но тут перед нами как раз одна из очень древних ступеней гиперборейской мифологии, объяснение того, почему в дальнейшем этот миф был использован с реставрационными целями. С гиперборейцами происходило то же самое, что и с титанами, и в частности с Кроносом, которых впоследствии стали относить не столько в Тартар в качестве наказанных и побежденных Зевсом, сколько на острова блаженных в качестве представителей того былого и прекрасного, что было попрано Зевсом и вообще олимпийцами и что требовало теперь своего восстановления. В период, ознаменовавшийся в мифологии переходом от хтонизма к героизму, гиперборейская мифология получает вполне определенное героическое переосмысление. Должны были появиться и демоны героизма, Аполлон и Артемида, и самые герои, либо создающие эту гиперборейскую страну, либо благодетельствующие жителям других областей, или посещающие гиперборейцев. Мифы об Аристее, Абарисе, Геракле, Персее и прочих героях, так или иначе связанных с гиперборейцами, зарождаются в этот период. Гиперборейская страна с этих пор — любимое место пребывания Аполлона на земле. Уже после своего рождения Аполлон тотчас же бросается в страну гиперборейцев. Аполлон уходит туда после ссоры с Зевсом из-за Асклепия и киклопов. Он прячет там свою стрелу, которой он убивал киклопов. Стрела эта все еще мало отличима от солнечного луча, то животворящего все живое, то убивающего своей силой. У гиперборейцев рождается и мать самого Аполлона Лето. Из гиперборейской страны приходит и та богиня рожениц Илифия, которая помогает Лето при рождении ею Аполлона и Артемиды. Наконец, и сам Аполлон периодически возвращается в гиперборейскую страну после своего посещения греков.

Будучи богом героизма, Аполлон на этой ступени отнюдь не перестает быть богом земледелия, а, наоборот, является символом его наиболее цветущего состояния. Это есть тоже хтонизм, но только аполлинийски преобразованный. Этот аполлинийски преобразованный и просветленный стихийный хтонизм и представлен в образе гипербореецев. Гиперборейский Аполлон — бог жатвы — ранней, летней и поздней, осенней. Сюда относятся аполлоновские праздники — Таргелии и Пианепсии. На Пианепсиях в Афинах провожали Аполлона в гиперборейскую страну после его летнего пребывания в Греции, делали так называемые иресионы, т. е. обернутые шерстью масличные ветви, принося их в храм Аполлона и вешая на домах, и совершали с ними праздничные процессии. Эти иресионы часто делались в виде лиры. Другие символы этих праздников вроде пучка колосьев или стрелы тоже имели очевидный аграрный смысл. На Делосе, в Дельфах, в Афинах и в других местах Греции можно найти достаточно указаний на эту связь гиперборейского Аполлона с жатвой и урожаем. Достаточно только вспомнить хотя бы ту картину благодатного расцветания природы, которую рисовал Алкей в своем гимне Аполлону. Еще Порфирий (De abst. II, 19) упоминает о приношении снопов Аполлону на Делос. Все эти аграрные элементы мифологии Аполлона навсегда и по преимуществу оставались в античном сознании связанными с гиперборейским Аполлоном. В дальнейшем этот аполлинизм гиперборейцев только углубляется и развивается, переходя еще на новую ступень. К концу общинно-родовой формации, т. е. с развитием родовой знати и эволюции художественных интересов, и сам Аполлон постепенно превращается из полухтонического, полугероического божества в божество чисто героическое и даже божество искусства, и точно так же и гиперборейцы превращаются из сытого племени, живущего на лоне благодатной природы, в народ художественно одаренный, в народ, живущий пением, музыкой и пляской.

С наступлением классики и с появлением рабовладельческой аристократии гиперборейский миф сразу получил небывалое углубление, поскольку выдвинутый рабовладельческой формацией частный индивидуум и частная инициатива уже требовали борьбы с разложением родовой знати, т. е. с Гомером, и требовали реставрации более серьезных и менее художественных эпох. Такова именно причина объединения аристократического пифагорейства с мифом о гипербореецах, причем это объединение, как реставрационное, уже с самого начала приводило к разбуханию сказочных, магических и утопических элементов во всей гиперборейской мифо-

логии. Из эпохи классики необходимо указать также и на тот культурно-социальный подъем, который привел Грецию к афинской гегемонии и который тоже заметно отразился на мифе о гиперборейцах. Прежде всего афиняне тоже стали связывать себя с гиперборейцами. По схолиасту к Пиндару (Ol. III, 28), «гиперборейцы получили название по некоему афинянину Гиперборею, как говорит Фанодем [или, может быть, Филодем]». С возвышением Афин необходимо было сделать их средоточием гиперборейских жертв, о чем и читаем у Павсания (I, 31, 2):

«В Прасиях есть храм Аполлона. Рассказывается, что сюда приходят жертвенные начатки от гиперборейцев, что гиперборейцы передают их аримаспам, аримаспы иседонам, от этих последних скифы доставляют их в Синоп, а затем через земли эллинов они доставляются в Прасии, а затем уже афиняне везут их на Делос. Так как эти начатки завернуты в пшеничную солому, то никто не знает, что они представляют. В Прасиях есть памятник Эрисихтона; он умер во время обратного плавания, когда он возвращался домой после Феории [священного посольства] с Делоса».

Плутарх (frg. 10) говорит, что «Эрисихтоном была сооружена первая деревянная статуя Аполлону на Делосе». По Павсанию же (I, 18, 5), «самое древнее [изображение Илифии] принес с Делоса Эрисихтон». Атеней же (IX, p. 392d) просто говорит о путешествии Эрисихтона на Делос. Эти материалы, кажется, обнаруживают какие-то афинские претензии на Делос и гиперборейского Аполлона, погоню афинян за приоритетом в делосских делах. С этим гармонируют, наконец, и сообщения о жертве, которую афиняне, по указанию Абариса, принесли за всех греков во время одного всенародного бедствия. Это уже приводившаяся у нас схолия к Аристофану (Equ.729), где, между прочим, говорится: «Когда афиняне принесли жертву, это бедствие прекратилось. И, таким образом, со всех сторон к афинянам посылали в виде дара начатки всех плодов». Здесь ясно видно отражение афинской гегемонии V в. на мифе о гиперборейцах.

В век эллинизма, с укреплением формалистических и намеренно сказочных тенденций оживает вся экзотика, связанная с древними представлениями о гиперборейцах. Их понимают то утопически, намеренно в сказочном и фантастическом плане, то чисто философски. Но это философия уже на неоплатонический манер, как и вся философия эпохи античного декаданса.

Таким образом, мифология гиперборейцев со времен матриархата и палеолита переходит через патриархат, через общинно-родовое разложение, через рабовладельческую аристократию. Эта мифология кончает фантастическим и утопическим романтизмом, а также и мистицизмом эпохи декаданса. Мы можем наблюдать развитие этого популярнейшего в античной мифологии

сказания о гиперборейцах, находя в этой многовековой мифологической истории почти те же периоды и элементы, что и в мифологии самого Аполлона. Гиперборейцы и Аполлон есть нечто одно неразрывное целое. «Гиперборейский народ был слугой Аполлона и его служителей»; «гиперборейцы везде являются посвященными Аполлону» (Pind. Ol. III, 28); «Аполлон почитается у гиперборейцев, почему он и виден у них пляшущим» (Schol. Apoll. Rhod. II, 675).

К мифу о гиперборейцах сделаем еще одно добавление, чисто этимологическое. Не будучи в состоянии понять социальный смысл гиперборейской мифологии, буржуазные ученые в порядке слепого эмпиризма все же натолкнулись на представляющую интерес этимологию греческого слова «гиперборейцы». Распространенное толкование этого слова — «живущие за Бореем», т. е. «живущие на севере». Оно основано на чисто народной этимологии и имеет за собой только одну из многочисленных античных традиций, именно—традицию Аристея (если иметь в виду Геродота) или Псевдо-Аристея. Вместо этого в новейшей науке было обращено внимание на то, что Крит имел седьмой месяц гиперберет, а Македония и Пергам последний месяц гипербеpeтей. Это летние или позднеосенние месяцы, связанные с жатвой и культом Аполлона. С точки зрения македонской диалектологии, «гипербеpeтей» вполне тождественно с «гиперферей». А это последнее слово близко к «перферей» служитель Аполлона, о котором говорит Геродот. Что же касается «перфереев», то совершенно ясно, что данное слово связано с греческим pherō, что значит «несу». «Перфереи» — это «носители», «переносители», «переносчики», «доставители» тех жертв и приношений, которые направлялись от населения Аполлону. Следовательно «гиперборейцы», исходя из этой этимологии, не что иное, как «служители» Аполлона, к чему мы пришли на основании анализа мифологического материала.

VI. КАЛЕНДАРНАЯ МИФОЛОГИЯ

Для характеристики Аполлона периода классики чрезвычайно важны материалы, относящиеся к аполлоновской календарной мифологии. Здесь мы находим пеструю картину напластований самых разнообразных периодов религиозно-мифологического развития греков, начиная от времен человеческих жертв и кончая временем позднейшего героизма. Приведем некоторые элементарные сведения из этой области.

1. Аттика. Как известно, календари были разные в разных греческих государствах. Остановимся на аттическом календаре. Аттический год начинался летом, а именно с первого новолуния

после летнего солнцестояния, т. е. по нашему счету с конца июня. Первый месяц года, Гекатомбеон (июль — август), был посвящен Аполлону. Характерно, что этот месяц в более древние времена посвящался Кроносу и, значит, был связан либо с матриархатом, либо с его поздними остатками. То, что этот месяц посвящен Аполлону, вытекает уже из его наименования. Аполлон здесь играл роль покровителя государства, страны и общества времени перехода от родовых отношений к соседским; это свидетельствуется, во-первых, праздником 16 числа, посвященным синойкизму Тезея, т. е. установлению единой аттической общины, и, во-вторых, праздником конца месяца, знаменитыми Панафинеями. Оба эти праздника посвящались также Афине Палладе, вместе с которой Аполлон являлся основным божеством патриархата и городской жизни. Второй месяц (август — сентябрь) назывался Метагейтнион, т. е. Соседский, и опять-таки был посвящен Аполлону. Подробности относительно этого месяца неизвестны. Однако едва ли тут было что-нибудь иное, чем празднование тех новых соседских отношений, в которые вступили аттические граждане в связи с разрывом прежних родовых.

Удивительно и то, что третий месяц аттического календаря Боэдромион (сентябрь — октябрь) опять-таки посвящался все тому же Аполлону. На этот раз выдвигалась совсем другая сторона Аполлона, а именно оказание помощи в нужде и особенно на войне. Четвертый месяц аттического календаря, Пианепсион (октябрь — ноябрь), тоже был посвящен Аполлону. И здесь — отмечалась связь Аполлона с плодородием, со сбором осеннего урожая и вообще с борьбой против стихийных сил природы. В честь Аполлона здесь варились разнообразные овощи (откуда и самое название месяца — «Бобоварение» или, точнее, «варка смеси плодов» (Athen. XIV, p. 648 b. «Pyanion — «смесь плодов, которая варится в сахаре»). Приготовлялись так называемые иресионы, т. е. оливковые или лавровые ветви, обвитые шерстью и увешанные разными плодами и сосудиками с маслом, медом и вином. Они приносились в храм Аполлона и выставлялись у дверей домов. Панспермия и Иресиона, конечно, были прежде всего символом обилия и победы над природой, знак овладения ее производительными силами. Характерно, что это объединилось в данном месяце с воспоминаниями о Тезее и его победе над Минотавром, что тоже было символом победы над стихией, хотя и в другом смысле.

Только с пятого месяца, т. е. с наступлением холодов, Аполлон отступал на задний план и выступали другие боги. Аполлон мыслился в это время ушедшим в гиперборейскую страну, откуда он не возвращался до весны. Зимние месяцы посвящались Зевсу,

Посейдону, Гере, Дионису. И только с Элафеболиона (март — апрель) начиналось воспоминание об Артемиде, но Аполлона все еще не было. Мунихион (апрель — май) тоже был посвящен Артемиде, но уже с большой примесью аполлоновских элементов. 6-го Мунихиона праздновались чисто аполлоновские Дельфинии в связи с открытием навигации и в память отъезда Тезея на Крит.

Одиннадцатый месяц года Таргелион (май — июнь) уже целиком посвящается Аполлону, одно из наименований которого — именно Аполлон Таргелий. Аполлон являлся здесь богом лета и летней жатвы, приносящим свою заботу о плодородии вместе с прибытием из гиперборейской страны. Таргелий особенно был распространен в Ионии. В этом месяце Аполлону приносились начатки плодов. Месяц этот значился и в календарях других государств. Таргелий праздновался в Фивах, Милете, Микенах. Но что является здесь наиболее удивительным, это сообщение у лексикографов (Гарпократиона и Свиды, v. pharmacoi) относительно обычая 6-го Таргелиона. В этот день брали двух преступников (иногда мужчину и женщину), вешали им на шею гирлянды смоквы и под звуки флейт гнали вокруг города к определенному месту на морском берегу. Их называли фармаками. Вначале это было самой настоящей человеческой жертвой, приносившейся Аполлону ради его умилостивления и ради очищения людей. Этих двух людей сжигали, а их пепел бросали в море. В связи с прекращением человеческих жертв обычай этот получал уже только символическое значение, потому что бросаемых в море людей тут же спасали. Обычай этот, конечно, идет из глубочайшей старины и характерен для самых древних ступеней аполлоновской мифологии. Известен он, кроме Афин, в Колофоне, Абдере и Массилии.

Очень характерно здесь еще не расчлененное, почти вполне фетишистское отождествление природных и социальных элементов. Самое слово Таргелиос, по Гесихию, обозначает «горшок со священным варевом»; а по Большому Этимологику, слово это от therein gēn, что означает «нагревать землю» (имеется в виду указываемая в этом словаре летняя жара и тоже произрастание всяких плодов). Это же читаем и у Свиды, v. Thargelia. Кратес у Атенея (III, 114а) свидетельствует, что thargēlos — это свежеиспеченный хлеб из первого помола. Таким образом, плодородие выдвигается на этих праздниках на первое место. Однако это было в то же самое время и моральным очищением, если отдать себе полный отчет в ритуале с фармаками, который совершался именно ради очищения всего народа (избавление от чумы тоже играло не последнюю роль).

Следует отметить, что человеческие жертвы, приносились на Таргелиях не только в Афинах. Сервий в комментариях к «Энеиде»

(III, 57) сообщает, но без указания на Аполлона, что ради избавления от чумы в Массилии приносился в жертву тоже человек; его предварительно украшали и водили по городу. Плутарх (De Pyth. or.16) говорит о том же обычае в Эритрее и в Магнезии.

Таким образом, из всего аттического года Аполлону было посвящено, по крайней мере, пять месяцев, если не считать отдельных праздников и обычаев.

2. Другие местности. В Средней Греции, кроме Аттики, в смысле календарной мифологии представляют интерес, конечно, Дельфы. К сожалению, наука не располагает слишком подробными точными сведениями о дельфийском календаре, но многое известно. В весеннем месяце под названием Бисий, который соответствовал аттическому Анфестериону, вспоминалось рождение Аполлона и основание оракула. Тут же праздновались и Теофании в знак ежегодного возвращения Аполлона из стран гиперборейцев к простым смертным. В летнем месяце Теоксении справлялся праздник под тем же названием в ознаменование прибытия Аполлона в качестве гостя. Имело место символическое угощение его и других богов во время общей трапезы. Осенний месяц Букатон посвящался памяти победы Аполлона над Пифоном и отмечался блестящим праздником Пифий со множеством жертв и с музыкальными и другими состязаниями, куда стекался народ со всей Греции и где пышность мало чем уступала играм в Олимпии. Убийство Пифона Аполлоном изображалось в драматических представлениях, равно как и бегство Аполлона в Темпейскую долину ради очищения. Праздник Септерион был связан с этими воспоминаниями. Все эти месяцы и праздники были, кроме того, ближайшим образом связаны с земледелием, плодородием и с теми или другими земледельческими работами. После всего этого праздновались проводы Аполлона на зимние месяцы в страну гиперборейцев.

В Дельфах Аполлон был ближайшим образом связан с Дионисом. Вследствие этого зимние месяцы посвящались в Дельфах Дионису, равно как и оргийные празднества Фиад на Парнасе.

Из аполлоновских праздников в Средней Греции еще отметим Дафнефории в Фивах (где, между прочим, в торжественной процессии носили так называемые cōpō — посох из оливкового дерева, увешанный цветами и лентами, тоже вроде упоминавшейся уже иресионы), Птои у Акрефеи, Панэтолика в Ферме, в Этолии (тут тоже видим характерное представление о покровительстве Аполлона государствам и племенам) и Актии в Акарнании.

В Пелопоннесе наибольшей известностью пользовались аполлоновские праздники Карнеи, а также Иакинфии в Лаконике. К этим двум праздникам необходимо прибавить еще Гимнопедии,

в которых на первом месте было прославление художественной стороны в Аполлоне. Этот праздник сплошь состоял из разного рода состязаний и игр, в которых, между прочим, кроме общеизвестного аполлоновского принципа меры и стройности выступал также и дионисийский принцип возбужденности и эмоционального подъема (в связи с деятельностью здесь Фалета, поэта и музыканта с Крита). В противоположность этому в мессенской Андании Аполлон почитался в окружении чисто хтонических божеств — Деметры, Гермеса и Кабиров.

В Аркадии к Аполлону имел отношение Тегейский праздник, о котором Павсаний (VIII, 53, 1—4) рассказывает следующее. Желая наказать людей за отказ принять беременную Лето, Аполлон и Артемида приходят в Тегею, где один сын тегеата, Скефр, пытался говорить с Аполлоном, а другой сын, Леймон, убил его за это. После этого в Тегее наступило бесплодие, а Дельфийский оракул приказал творить плач по Скефру. Артемида убивает Леймона тотчас же после убийства Скефра. На празднике Аполлона Агиея (Дорожного) изображалось преследование Леймона Артемидой.

В этом мифе и ритуале можно видеть отражение борьбы героизма с хтонизмом: хтонизм представлен здесь Леймоном (leimōn — луг). Этот Леймон не терпит приближения своей родни к героическому Аполлону, но он гибнет от стрелы Артемиды. Если этимология имени Скефр как «очиститель» (cēima — «очищение») правильная, то под Скефром можно будет понимать стремление хтонического человека к аполлоновскому очищению. Он погибает от старого хтонизма.

Из островов необходимо упомянуть прежде всего Делос, знаменитое средоточие культа Аполлона, с блестящим праздником в честь его — Делиями. Кроме Делоса, из Кикладских островов можно упомянуть Феру и Анафу, где праздновались Карнеи. Отметим еще Сминфии в Линде на Родосе, в честь Аполлона Сминфийского, широко известного в Малой Азии и весьма архаического.

3. Итоги календарной мифологии. Если теперь подвести итог всей календарной мифологии Аполлона, то вывод напрашивается сам собой: эта мифология представляет собой пестрейшую смесь самых разнообразных исторических ступеней ее развития. Тут мы найдем и рудименты самой дикой поры человеческих жертв — в Таргелиях. Правда, период охоты и собирательства остался больше в мифологии Артемиды. Но все прочие периоды первобытного общества представлены в праздниках Аполлона очень ярко. Древним хтонизмом веет и от анданских мистерий, и от линдийских сминфий, и от оргиастических празднеств фиад в месяце Дадафории на Парнасе. Тут и прославление плодородия

и земледелия, а также и скотоводства в аттическом Пианепсии и на лаконских Карнеях. Тут и апафеоз вечного возвращения к жизни природы и общества — на дельфийских праздниках, посвященных аполлоновской эпидемии (пребыванию в отечестве) и аподемии (уходу к гиперборейцам), а также и на Иакинфиях в Амиклах. Тут и прославление Аполлона как покровителя городов, племен и целых стран — на панэтолийских празднествах. В связи с разрушением общинно-родовой скованности и превращением родственных отношений в соседские (например, в связи с Тезеевым синойкизмом) уже создавались предпосылки для государственной жизни и для первого классового государства. Аполлон и здесь возглавлял общественно-политическую практику, в связи с чем ему оказались посвященными аттические месяцы Гекатомбеон и Метагейтнион. Его прославляют в Боедромионе, на Дельфиниях; он олицетворяет героизм — на Тезеевских праздниках, искусство — на Дельфийских Пифиях, на играх в Сикионе и на лаконских Гимнопедиях. И даже в период установившегося классового государства культ Аполлона все еще продолжал возглавлять то аристократическую, то демократическую политику, что видно хотя бы на истории Делосского святилища и тамошнего аполлоновского праздника Делий. Аполлоновская календарная мифология — это наилучшая область для изучения и показа социальных слоев, налагавших свой отпечаток на мифы об Аполлоне на всем протяжении их истории.

VII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги нашему исследованию мифологии античного Аполлона.

1. Фетишизм и демонология. Уходя в тысячелетия собирательско-охотничьей эпохи первобытного общества и разыскивая последние корни Аполлона в глубинах раннего матриархата, мы наталкиваемся прежде всего на беспросветный фетишизм и на стихийно-хтонические основы мифологии. Аполлон встает здесь перед нами если не прямо в виде бесформенного полена, как его мать Лето, то, во всяком случае, в виде тех или иных предметов, обработанных или не обработанных человеческой рукой, например в виде колонны или в виде доски с едва намеченными конечностями человеческого тела. Если правильна одна из догадок современных ученых, то Аполлон является, может быть, тем столбом или теми столбами, которые охраняют вход в ворота, и, может быть, даже является демоном ворот, т. е. охранителем при входе вовнутрь дома или города или выхода из них. Ни о какой антропоморфичности здесь еще не может быть и речи. Аполлон здесь

представляется как-то связанным с цветами и кустарниками — гиацинтом и тамариском. То он вьется в виде плюща, то высится стройной пальмой, то ширится развесистым дубом. Он тут и кипарис, но прежде всего Аполлон — это лавровое дерево. В позднейшие времена, когда уже греки забудут и об его дубе, и об его пальме, лавровая ветвь все еще будет красоваться у него на голове и все еще будут говорить об его любви к девушке, носившей имя Дафны (daphnē — лавровое дерево).

Но Аполлон мыслится связанным и с животным миром, включая и мелких насекомых, и огромных четвероногих хищников. Он нападал саранчой на растительность, каркал вещей вороной, распевал лебедем и наводил страх в виде ястреба и коршуна. Он квакал лягушкой, валялся черепахой на берегах рек и морей, прыгал жабой, извивался змеей и шмыгал ящерицей. В виде мышей он изгрызал посевы и в виде дельфина пророчествовал доверчивым морякам. То он снисходил до мирных домашних животных, не пренебрегая ни видом собаки, ни видом барана или овцы; то забегал в лес и становился оленем, а то и диким волком, и царственным львом. В передаче иного мифа нельзя разобрать, где у него львиная порода, а где он орел: таковы древние аполлоновские грифы. Даже в поздние времена, у Каллимаха, Аполлон в виде ворона указывает место людям для поселения. У Овидия он вдруг мычит коровой, скорбя о гибели своей возлюбленной Корониды (стр. 275—283).

Но и в мифах, в которых Аполлон принимает человеческий образ, в нем продолжает жить что-то звериное и стихийное (стр. 287).

Однако фетишизм Аполлона этим далеко не кончается. Попробуем пройдем по земле, заглянем в ее недра или в заоблачную высь — мы везде найдем Аполлона. Аполлон — и горы, и реки, и море, и заливы, и бухты, и мысы. Аполлон забрался и под землю, превратился в подземный мрак, стал смертью, стал роком и судьбой, стал страшилищем земных глубин. Но Аполлон разлился также и бесконечными волнами света по всему космосу, превратившись в воздух, в облака, в зарю, в звезды и в самое солнце. Нет космоса без Аполлона; и вся структура космоса — это Аполлон (стр. 295—302).

А в сфере человеческого общежития, общества, человеческого труда и борьбы, в жизни племен и народов? Конечно, Аполлон на первом плане и здесь. Он прежде всего охотник; и при нем всегда его лук и стрелы, а может быть, и копье. И это охотник жестокий, суровый, хищный и беспощадный. Он то и дело стреляет в людей и животных без всякого смысла и цели, нападая на все живое мгновенно, неожиданно и принося верную гибель (стр. 293). Он, конечно, тут людоед. В последующие времена греки еще очень долго прыгали с Белой скалы, лишая и себя жизни ради

умилостивления этого жестокого демона (стр. 293). Ради него престарелые гиперборейцы, его же собственные поклонники, бросались в море, чтобы прекратить свою жизнь, хотя она и была для них счастливой (стр. 405). Ради него афиняне убивали своих фармаков на празднике Таргелий, безмолвно свидетельствуя этим о людоедском прошлом Аполлона (стр. 425). Аполлон — это в буквальном смысле слова профессиональный убийца. Он убивал греков под Троей, наводя на них чуму и коварно обманывая их героев.

Правда, по неумолимой диалектике жизни Аполлон, и притом даже в эти дикие времена, был также и символом жизни и ее расцвета, руководителем и направителем производительных сил природы, нянькой для новорожденных, врачом и целителем, помощником во все моменты человеческой жизни (стр. 290—293). Жизнь и смерть, исцеление и губительство, здоровье и болезнь причудливым образом сплетаются в Аполлоне и являются его постоянными спутниками. То он со своей сестрой Артемидой — какое-то вредное для здоровья испарение (стр. 293); то он, будучи солнечными лучами, уничтожает это испарение и делает воздух здоровым. То он в виде страшной мышиной орды уничтожает посевы и всю растительность; то он в виде охотника и покровителя людей уничтожает эти мышиные стада целиком. То его солнечные лучи поддерживают на земле все живое; то они все выжигают, ослепляют и ведут к смерти. Человечество редко создавало среди своих богов и демонов образ такого губителя и вредителя, постоянно проявляющего себя в самых вероломных и низких поступках. Таков Аполлон и у Гомера, и у Еврипида. И странное дело: все светлое и ясное, все мягкое и красивое, все мудрое и художественное, все таланты и человеческие способности, — все это с начала и до конца в течение тысячелетий связывалось у греков не с кем иным, как именно с Аполлоном. Все устойчивое, все оформленное и упорядоченное, все структурное и организованное — все это воспринималось греками как идущее или прямо от Аполлона, или установленное им, зависящее от него, или вообще как-нибудь связанное с ним. Во всех этих противоречиях трудно разобраться. Мы указываем здесь только на непреложные факты мифологии, отражавшей тогдашнюю человеческую жизнь, свирепую и звериную, но в то же время исполненную наивных представлений, со слабой сопротивляемостью стихийным силам природы, но одновременно и очень упорно борющуюся за существование и за лучшее будущее.

2. Героическая стадия. Вместе с палеолитом кончается безраздельное царство фетишизма и магии, а с гибелью матриархата кончается и безраздельное царство чудовищ и страшилищ и всякого рода демонологии. Уже неолит представляет собой переход

от фетишизма к анимизму, так что Аполлон здесь не просто вещь, растение, животное или человек, но здесь он уже демон, с характерным окружением таких же, как и он, хтонических демонов — куретов, корибантов, тельхинов, сатиров и пр. Но с водворением неолита появились и ростки производящего хозяйства — элементы скотоводства и земледелия; а эти последние привели к выдвижению мужского индивидуума и отцовского права, на основе которых в мифологии вместо прежнего стихийного и расплывчатого хтонизма зарождается героизм. Аполлон теперь — не бездушный камень, не растение и животное и не звероподобный человек. Он теперь не бессмысленная стихия, не слепое жизнерождение и жизнеубийство, не людоедство и аморальная свирепая случайность. Он теперь уже не распластан по всему космосу и по всем бесконечным вещам и явлениям природы и общества. В его образе виден теперь определенный смысловой стержень, определенное семантическое ядро или зерно, в сравнении с которым все прочие черты и явления, ранее характерные для Аполлона, превращаются теперь только во второстепенные и третьестепенные свойства, рудименты прошлых эпох. В этот период восходящего патриархата, организованной и хорошо защищенной родовой общины, с уже довольно развитой частной инициативой и героизмом, хотя еще и не в отрыве от общинно-родового коллектива, в этот период и зарождается тот классический Аполлон, который сохранился в памяти всего культурного человечества. Этот Аполлон — сильная, уравновешенная и прекрасная героическая индивидуальность. Все эти свойственные жутким времена зооморфизма: магия, чудовищное переплетение жизни и смерти — все это превратилось теперь только в атрибуты Аполлона или в его окружение; но и над тем, и над другим он уже теперь полноправный владыка и герой, овладевающий слепыми и бессмысленными стихиями. На этих атрибутах и на этом окружении современный мифолог прослеживает всю длинную историю самого Аполлона, применяя свой рудиментарный анализ. Теперь Аполлон уже не лавр; но Дафна-лавр — теперь его возлюбленная, и о ней рассказывается целая история. Теперь Аполлон — не кипарис и не гиацинт; но оба эти растения теперь отделены от него, превращены в отдельные живые существа, в молодых людей, и о них теперь тоже создаются новые мифы. Теперь Аполлон не мышь, но повелитель мышей. Аполлон не солнце, но его управитель и направитель, не дельфин, но — Дельфиний, не Дракон, но убийца Дракона, не лебедь, но предмет лебединых песен. Каждая мелочь из всех этих атрибутов и всего этого окружения имеет свою длинную историю. Раньше если Аполлон и боролся с чудовищным змеем Пифоном, то не он побеждал Пифона, а Пифон побеждал его (стр. 355). И если раньше он был какой-

нибудь индивидуальностью, то это была стихийная и слепая индивидуальность титанов. Теперь он побеждает змея Пифона и вместе с Зевсом побеждает и самих титанов, среди которых его давно уже нет. Сначала он сам связан с злыми и хтоническими демонами тельхинами, даже сам — Тельхиний; а потом он перебивает тельхинов не хуже, чем титанов или киклопов. Беспомощное сознание первобытного человека, подавленное ужасами и неведомыми силами природы, теперь в образе Аполлона уже празднует свою победу над стихийными силами природы и жизни, и аполлоновский свет теперь берет верх и побеждает тьму.

На этой ступени впервые выясняется подлинная сущность Аполлона. Покамест Аполлон разливался по всему бытию и о нем говорили бесчисленные вещи, он был, как и все его собратья по Олимпу, в сущности говоря, всем во всем, т. е. он был тогда просто хаосом, который предстоял взору первобытного человека. Но вот человек в процессе труда развился, появилось расчленение слитного мышления, а следовательно, и расчленение объективного мира, понятие примитивного порядка и закономерности. Тут-то в мифах и появляется Аполлон вместе с Афиной Палладой как символ упорядочения, организации, соразмерности и гармонии. Только теперь можно было судить о специфической природе Аполлона, стало возможным ясно представить предшествующие архаические ступени развития его мифологии.

3. Патриархат и классическая мифология Аполлона. Мифология, отражавшая новую организацию общества, свойственную периоду патриархата, поставила во главе его образ Аполлона. Мифология настолько внутренне связала Аполлона с патриархатом, что об этом будет помнить еще Эсхил (стр. 446). Об этом найдем у него пространные рассуждения, и это — больше чем через тысячу лет после возникновения патриархата.

Но патриархатное устройство родовой общины не было и не могло быть единственной областью, с которой связывалась упорядочивающая и организационная роль Аполлона. Вместе с патриархатом укреплялась, дифференцировалась и распространялась также и родовая организация, ее внутреннее устройство в виде городского поселения, ее охрана от всякого рода внутренних и внешних врагов, и ее правовая, политическая и военная организация. И вот отныне Аполлон — основатель, покровитель и отец множества городов, стран и племен, и непрестанный помощник во всех делах войны и мира, покровитель колонизации и защитник нарождающейся государственности.

С укреплением отцовской родовой общины, с накоплением в ней жизненных ресурсов, создаваемых при помощи этого прогрессивного в те времена социального устройства, с появлением и упрочением обеспеченной прослойки в родовой общине

и с вызванным отсюда ростом художественных потребностей Аполлон становится также и покровителем искусства, молодеет, хорошеет. Он изображается юношей с длинной шевелюрой, которая уже тогда трактовалась как один из признаков артистизма, приобретает лиру или обменивает ее у Гермеса на своих старых доморощенных коров, организует вокруг себя целый хор мудрых и вдохновенных муз, которые еще незадолго до того были гадами и людоедами и наводили страх своим звериным и демоническим видом. Таков классический Аполлон или, вернее, Аполлон высокой классики, восходящего и процветающего патриархата, все еще в пределах общинно-родовой формации, правда, в ее последний период, включая ее разложение и распад (стр. 307, сл.).

4. Высокая классика и восходящая рабовладельческая формация. Широкой публике больше известен Аполлон периода высокой классики, которая приходится уже на рабовладельческую формацию, а именно — на ее начальный период, на время восхождения и расцвета рабовладельческой полисной системы. В связи с развитием и углублением индивидуальной и субъективной жизни мифология Аполлона стала распространять его идейно-организующую роль и на внутреннюю жизнь человеческого индивидуума. Но тут он столкнулся с другим божеством, которое на заре классового общества реставрировалось из глубин матриархатной старины тоже в целях борьбы за оргийную свободу индивидуального человека. Это был Дионис в своем чисто оргийном и вакхическом виде, который, конечно, не мог быть принципом какой бы то ни было организующей силы. Вот этот-то принцип организации и порядка и был внесен сюда Аполлоном. Аполлон и Дионис на заре греческого классового общества и на заре античной цивилизации вошли в тесное соприкосновение и объединение. Результатом этого явилось то знаменитое учреждение классической Греции, которое именуется Дельфийским оракулом. В пророчествах пифии объединялась древняя, чисто природная стихийность, возбуждаемая одурманивающим действием испарений, и вполне упорядоченная, даже художественная и стихотворная форма изречений с их социально-политическим содержанием, прогрессивным для тогдашней рабовладельческой полисной системы. Здесь принцип аполлоновской оформленности достигает своего наивысшего развития, охватывает даже всю область знания о будущем, организуя морально-политическое единство Греции в период классики.

Этот аполлоновский принцип можно проследить и в философии. Аполлоно-дионисовской школой философии было пифагорейство, и притом не только в его моральном и мистическом учении, но и в его теории гармонии небесных сфер. Это слияние Аполлона и Диониса видно также и в области греческой

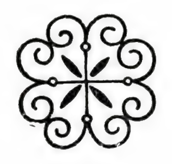
лирики и драмы и даже вообще греческого классического искусства.

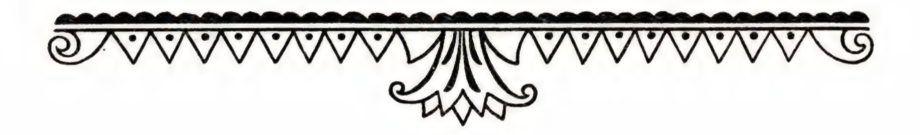
На истории и дельфийского и делосского святилища Аполлона можно проследить борьбу аристократии и демократии в период полисной системы. Аполлоновский принцип отражен не только в политике аристократии в начальный период греческого государственного строя, но и в политике демократии в период расцвета и падения этой последней. Небо и здесь оказалось верным барометром социально-политической жизни древнего мира.

5. Идейно-теоретические функции Аполлона в период классики и эллинизма. С падением общинно-родовой формации падает и абсолютный, буквальный реализм мифологии, которая являлась ее полным идеологическим выражением. С появлением рабовладельческой формации в Греции утверждается другой реализм мифа, уже не столь абсолютный и наивный, не столь неосознанный, именно идейно-теоретический реализм, когда мифология воспринимается как носитель разного рода религиозных, социально-политических, моральных и философских идей, отражающих соответствующую борьбу в тогдашней действительности. С гибелью классической полисной системы гибнет и этот идейно-теоретический реализм мифологии. В наступающий затем век эллинизма Аполлон разрабатывается в руслах характерного для этого времени аллегоризма, формализма, бытовизма и эстетизма. Стоическая философия, Каллимах, Ликофрон, Аполлоний Родосский и многочисленные авторы вплоть до Квинта Смирнского и Нонна разрабатывают Аполлона именно в этих направлениях, характерных для эллинистического субъективизма и психологизма. Лукиан, так же как и в других областях, и здесь, в мифологии Аполлона, является могильщиком и нигилистом.

Однако поздний эллинизм, так же как и в отношении других образов мифологии, покидает или старается покинуть почву субъективизма и скептицизма и ставит своей задачей реставрировать древнего Аполлона как в его архаике, так и в его классике. Мобилизуя ресурсы античной жизни и античной мифологии для борьбы с христианством и монотеизмом, ученые-мифологи последних столетий античности затрачивают огромный труд для изложения и осознания древней мифологии и для превращения ее в тончайшую философскую систему. Аполлон восстанавливается здесь в своей древней и классической оформительной и организационной природе; и орфические гимны рисуют нам Аполлона опять в виде той небесной лиры, т. е. гармонии сфер, которую разрабатывали древние пифагорейцы. В Аполлоне-Солнце умирающая античность сконденсировала все живое, что

было в древней аполлоновской мифологии, и направила этот рассудочно сфабрикованный монотеизм против новой религии и новой, уже неязыческой мифологии. Однако исход борьбы был предрешен; и никакие Юлианы, никакие Проклы и Макробии и никакие вообще теоретики Аполлона ничего не могли сделать для поддержания жизни умирающей античности Аполлон умер и воскрес только через тысячу лет, но уже для потребностей иной, неантичной культуры.





АПОЛЛОН В АНТИЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

I. ГРЕЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В целях более полного обзора мифологии Аполлона необходимо остановиться на ряде литературных памятников, в которых эта мифология нашла наиболее яркое выражение. Мы считаем необходимым перечислить такие памятники, которые нельзя миновать ни тому, кто впервые приступает к изучению мифологии Аполлона, ни тому, кто ставит себе здесь какие-нибудь исследовательские задачи.

1. Эпос. а) Как и для других олимпийцев, самым ранним и самым необходимым источником является здесь, конечно, Гомер. Как и для других олимпийцев, здесь тоже необходимо проведение в первую очередь исторической точки зрения и прежде всего анализ культурно-социальных напластований. Из этой области укажем несколько фактов.

У Гомера можно найти ярко выраженные рудименты одного из самых древних представлений об Аполлоне, в которых он приравнивается к гомеровскому безличному и безымянному «демону», действующему всегда неожиданно, и немотивированно. Его приходится умилостивлять целыми гекатомбами (Ил. I, 315 и сл.), молитвами (451—456) и пением (472—474). К эпохе палеолита восходят и зооморфические элементы Аполлона, намек на которые можно находить, например, в представлении Аполлона в виде ястреба. Аполлон, далее, выступает у Гомера и как представитель последующих ступеней общинно-родовой формации, то с хтоническими и демоническими элементами, как демон смерти и пагубы, то как демон света и исцеления. Он выступает и как пастух (Ил. II, 766, XXI, 515—517), что говорит уже о периоде развитого скотоводства, и как музыкант (I, 603 и сл.), коренясь тем самым в последнем периоде общинно-родовой формации. Гомеровского Аполлона, как мы видели выше, не миновал также и период разложения этой формации и начала цивилизации, когда раз-

вившееся моральное сознание и свободомыслие осуждало Аполлона как аморального демона и профессионального убийцу. Этот жуткий образ не оказался в стороне даже и от гомеровского юмористически-иронического бурлеска. В известной скандальной истории Ареса и Афродиты, среди нескромно хохочущих по этому поводу богов оказывается и Аполлон; и именно он задает Гермесу вполне опереточный вопрос о том, не пожелал ли бы Гермес очутиться в положении Ареса (Од. VIII, 334—337). Даже в отношениях Аполлона к Троянской войне и ее героям чувствуется весьма сложный исторический комплекс. То он безусловный покровитель троянцев и вполне беспринципный преследователь греков (это преследование трактуется у Гомера иной раз даже в каких-то восторженных и торжественных тонах (как, например, в Ил. XV, 354—365). Гомер ополчается против Ахилла с пламенной речью, полной всякого морализма, человеческих чувств, сострадания и любви, патриотизма и благочестия (XXIV, 33—54). Не знаешь, как расценивать Аполлона, его обман Патрокла и Ахилла, знаменитую отповедь Ахилла этому злому и коварному демону (XXII, 15—20). Диомед (Ил. V, 431—444) без всякой отповеди хочет сразить Энея, прекрасно зная, что его защищает Аполлон. Только грозный голос Аполлона останавливает его. А Патрокл и вовсе не боится Аполлона (XVI, 698—711), бьется с ним самим, трижды взбирается на троянскую стену и, будучи трижды отбрасываем рукой Дальновержца, только на четвертый раз смиряется после его страшного возгласа.

А троянский царь Лаомедонт, наняв Аполлона с Посейдоном к себе в батраки (XXI, 441—457), не заплатил им ни одного гроша и даже чуть было не обрезал им уши и не продал в рабство.

Стихийный аморализм Аполлона сказался также и в его нападении вместе с Афиной Палладой и Посейдоном на Зевса (Schol. Ил. 1, 400).

С одной стороны, Аполлон вместе с Афиной — главные божества у троянцев. Но они же — главные божества и у греков; и даже проповедуется (Од. XXI, 258 и сл.), что в праздник Аполлона нельзя совершать убийства. Хтонический аморализм и морализм цивилизации, стихийный разбой периода матриархата и человеческая чувствительность культурных времен чудовищным образом переплетаются в гомеровском образе Аполлона и представляют собой сложнейший и трудноанализируемый комплекс.

Насылая на греков чуму (Ил. 43—53), давая Пандару лук для войны с греками (II, 827), побуждая троянцев к бою (507—514), получая от Зевса эгиду для устрашения греков (XV, 221—230, 307—311), наводя ужас на греков (326 и сл.) и оглушая сзади Патрокла (XVI, 789—795, 849), покидая Гектора после соответствующего решения судьбы (XXII, 209—213), (XXI, 600—605),

обманывая Ахилла под видом Агенора, вместе с Посейдоном раскидывая троянские стены (XII, 17—33), чиня препятствия Диомеду на состязаниях (XXIII, 382—389) и вообще внезапно умерщвляя кого бы то ни было (XXIV, 758 и сл. — Од. III, 279—281, VIII, 226—228) и будучи, по словам Геры (Ил. XXIV,55—63), «другом нечестивцев и всегда вероломным», — он в то же самое время спасает Энея от Диомеда (Ил. V, 343 и сл.), благоволит к троянцам (VII, 20 и сл., X, 515—519), исцеляет Гектора и направляет его в бой (XV, 242—262), восстанавливает Главка (XVI, 508—529), выносит тело Сарпедона и делает его нетленным (666—683), помогает Гектору (715—726, 843—846), направляет Энея на Ахилла (XX, 79—111), спасает Гектора от Ахилла (443—454), заботится о Трое в целом (XXI, 515—517), пасет троянские стада во время построения стен Посейдоном (448 и сл.).

Знаменитые в дальнейшей греческой истории мантические функции Аполлона у Гомера едва только намечаются, редко упоминаются Дельфы.

Характерно, что наиболее распространенные у Гомера эпитеты Аполлона связаны с его стрельбой из лука: hecatos, hecaergos, hecatēbolos, hecatēbeletēs, clytotoxos, argyrotoxos, chrysaoros. Этих мест очень много. Характерен эпитет laossoos — «потрясатель народов». Об эпитете lycegenēs — выше, стр. 283.

Таким образом, Гомер здесь является любопытнейшей системой исторических напластований, в которой ясно ощущаются как многочисленные рудименты седой старины, так и многочисленные ростки позднейших периодов греческой цивилизации. Распутать этот комплекс является одной из очередных задач мифологической науки.

б) В циклических поэмах Аполлон, конечно, должен был играть огромную роль. К сожалению, однако, те выборки из хрестоматии Прокла, которые оставил нам Фотий, не говоря уже о других случайных сообщениях, являются слишком незначительным материалом, чтобы роль Аполлона в этих поэмах была хотя бы кратко освещена. Мы приведем те немногие разрозненные сведения, которыми наука располагает по этому вопросу.

Из «Киприй» известно, что Гилаейера и Феба были дочерьми Аполлона (Cypr. VIII), вопреки Arist. Rhet. II, 23, где они дочери Левкиппа, брата Тиндара; кроме того, здесь же о сыне Аполлона и Ройо Ании (там же, XX). Материалы об «Эфиопике» сообщают, что Ахилл после убийства Ферсита принес жертву Аполлону, Артемиде и Лето на Лесбосе и был очищен (Procl., Chrest. p. 105); здесь же Ахилл убит Аполлоном при помощи Париса (там же, p. 106). В «Телегонии» Аполлон прекратил борьбу

феспротов и бригов, в которой Одиссей предводительствовал феспротами (там же, р. 109). В «Фиваиде» говорилось о храме Аполлона Пагасейского около Трахины, где происходила борьба Геракла с Кикном (Schol. Ил. XXIII, 346; текст упоминается у Аллена, р. 114, но целиком не приводится). В «Миниаде» рассказывалось о наказании Амфиона в Аиде за оскорбление Лето и ее детей, т. е., очевидно, и Аполлона (Paus. IX, 5, 4; у Аллена отсутствует), а также об убийстве Мелеагра Аполлоном (Paus. X, 31, 2. С этим текстом мы еще встретимся ниже в материалах Гесиода). Наконец, к неизвестной циклической поэме относится текст, который стоит привести полностью (Schol. Ил. XXIII, 660; у Аллена опять-таки пропущено).

«Форбант, оказавшийся для своего времени самым храбрым человеком, а также очень гордым, упражнялся в кулачном бое и, заставляя проходивших мимо сражаться с собою, убивал их. Из-за своей великой гордости он также захотел сравняться с богами своим умом. Ввиду этого прибывший и встретившийся с ним Аполлон убил его. Отсюда этот бог и стал считаться покровителем кулачного боя. История эта находится у кикликов».

Таковы скудные остатки материалов об Аполлоне из эпического цикла.

в) Большое значение для мифологии Аполлона имеют далее первые три Гомеровских гимна, из которых первый посвящен рассказу о рождении Аполлона и его общей характеристике, второй — убиению Пифона и учреждению Дельфийского оракула и третий — спору Аполлона с Гермесом, укравшим у него стадо и в дальнейшем получающим от Аполлона это стадо навсегда в обмен на лиру. Исторические напластования даны в этих гимнах сравнительно слабо и весьма далеко от гомеровского разнообразия.

В I гимне таким отдаленным рудиментом является ряд указаний на грозность и мрачность Аполлона. Особенно импозантно в этом смысле самое начало гимна. Изложение дается в тонах позднего эпоса, т. е. вольно льющейся поэзии, которая меньше всего гоняется за установившимися трафаретами. Главная часть гимна — это рассказ о блужданиях Лето (30—48), о прибытии на Делос (49—90), об ее родах (91—119), о новорожденном Аполлоне (120—139) и общая характеристика Аполлона (140—177). Такие эпизоды, как разговор Делоса с Лето или приглашение богини Илифии для помощи Лето, являются, конечно, не столько мифологией, сколько свободным поэтическим вымыслом. Точно так же о более позднем характере этого гимна говорит и его заключение. (140—178), где мы находим задушевное и почти, можно сказать, личное излияние чувств автора по поводу красоты делосского культа, по поводу дев — прислужниц Аполлона, долженствующих помнить и любить его, смиренного, вдохновенного и преданного

Аполлону певца, слепого и бездомного. Имеющаяся здесь ссылка на слепого певца из Хиоса многими, начиная с Фукидида (III, 104) понималась как доказательство принадлежности этого гимна самому Гомеру.

Во II Гомеровском гимне в самом начале (1—29) мы находим изображение Аполлона на фоне пения, музыки и пляски. Это полная противоположность началу I гимна. Здесь он дается в атмосфере всеобщего и неудержимого веселья: и боги на Олимпе при его появлении уже не разбегаются, а начинают петь и плясать. Это более поздняя ступень художественного развития. В гимне рассказывается о путешествии Аполлона с целью учреждения для себя святилища. Аполлон направляется с Олимпа в Пиерию, Лакмос, Имафию, Эниены, Перребы, Иолк, на Лелантскую равнину Евбеи и Еврип; проходит здесь Микалесс, Тевмесс, Фивы (35—50), Онхест (51—60), путь к Тельфусе (61—67); приходит в Тельфусу, но последняя убеждает его не строить в ней святилища (68—98); проходит Флегию и доходит до Крисы (99—115), где и строит храм (116—126). Дальнейший эпизод, не имеющий никакого отношения к гимну, рассказывает о рождении Герой Тифона, отданного ею на воспитание Пифону (127—177) (эпизод вставлен позднейшей неискусной рукой).

Встреченного Пифона Аполлон убивает. Убиение и предсмертные судороги Пифона изображаются весьма красочно (178—196). Понимая, что Тельфуса его сознательно обманула, Аполлон заваливает ее источник камнями и строит недалеко от нее храм (197—209). Желая создать себе настоящих жрецов, он привлекает критян, плывших на корабле в Пилос; залегает дельфином на их корабле, проплывает с ними Малею, Гелос, Тенар, Афену, Аргифею, Фриос, Эпик, Палос, Круны, Халкиду, Диму, Элиду, Дулихий, Заму, Закинф, весь Пелопоннес по западному его берегу вплоть до Крисейского залива и самой Крисы (210—261). Там Аполлон предлагает критянам быть жрецами его храма и обещает им вечное поселение (262—334), для которого он и указывает им Пифон, давая им наставления для их жречества (335—366).

Любопытно обратить внимание на географию указываемых здесь местностей. Сам Аполлон приходит в Дельфы, или Пифон, с севера (Олимп — Иолк — Фивы — Пифон), а критяне, ехавшие с Крита в Пилос, огибают Пелопоннес с запада, т. е. прибывают в Дельфы с юга. Это является весьма серьезным аргументом как для того, что Аполлон в Греции есть пришлец, так и для того, что местностью, откуда приходит культ Аполлона, является восток или, другими словами, Малая Азия с прилегающим к ней на юге Критом и, может быть, на севере — гиперборейцами (если только это не одно и то же).

Весьма ценным рудиментом является также и то, что Аполлон сначала явился критянам в виде дельфина, а потом приказал себя почитать тоже в виде Аполлона-Дельфиния и сам связал название Дельф со словом «дельфин» (315—318):

Так как впервые из моря туманного в виде дельфина
Близ корабля быстроходного я поднялся перед вами,
То и молитесь мне впредь как Дельфинию, и да зовется
Жертвенник этот Дельфийским. И будет он славен вовеки.

Таким образом, судя по этому гимну, в самом наименовании Дельфийского святилища античность чувствовала зооморфическое прошлое Аполлона.

Ценным рудиментом фетишистской старины (и это — при столь позднем характере указанного выше начала данного гимна) является рассказ здесь о том, как Аполлон превращается в звезду и пламя, и даже этим способом зажигает светильники (261—267)

Из корабля поднялся тут наверх Аполлон-дальновержец,
Видом средь белого полдня звезде уподобившись, искры
Сыпались густо с нее, достигало до неба сиянье.
В храм он спустился, пронесшись дорогой треножников ценных,
Ярко сверкнувши лучами, зажег он в святилище пламя,
И осветилась вся Криса сияньем...

К сожалению, здесь нет возможности касаться вопроса об единстве или раздельности этих двух аполлоновских гимнов. В рукописях это один гимн, но Рункен, исходя из бьющих в глаза противоречий, разделил его на два гимна: Аполлону Делосскому и Аполлону Пифийскому. Со времен Рункена по этому вопросу шли бесконечные споры. Некоторые первоначальные сведения о характере этого гимна можно получить у А. Н. Деревицкого (Гомерические гимны, Харьков, 1889, стр. 87—115). Не входя в анализ современной научной литературы об этом гимне, мы ограничимся лишь приведением некоторых библиографических указаний по Нильссону (M. P. Nilsson, Gesch. d. Gr. Relig. Münch., 1941, стр. 521 и сл.). За единство гимна высказывались F. Dornseiff (D. archaische Mythenerzählung, 1933) и Allen-Halliday, в их издании Гомеровских гимнов (1936 г.). За разделение стоят: Wilamowitz-Moellendorff (Ilias u. Homer, 1916, стр. 440 и сл., и его же Pindaros, 1922, стр. 74), F. Jacoby (D. Hom. Apollonhymnus, Mnemosyne; 1937, V. стр. 81 и сл.), E. Bethe (D. hom. Apollonhymn. u. d. Prooimion, Bericht. Akad. Leipzig, LXXXIII, 1931, № 2 (ср. Hermes 1935, LXX стр. 46 и сл. и 241 и сл.). Важны также J. Humbert, (Homere Hymnes, 1936) и L. Deubner, (D. hom. Apollonh. Sitz.-Ber. Akad. Berl., 1938, стр. 248 и сл.). Сам Нильссон дает неплохое изложение двух различных точек зрения, проводимых автором гимна, делосской и северно-

греческой, прибавляя к этому в виде внешнего привеска южную критскую точку зрения. Отчасти это совпадает с приведенным выше у нас анализом гимна, но резко отличается от нашей позиции своим эклектизмом и скептицизмом, как и все писания Нильссона вообще.

III Гомеровский гимн, формально посвященный Гермесу, по своему содержанию относится одинаково и к Гермесу, и к Аполлону, потому что весь он посвящен, собственно говоря, спору между обоими богами из-за стада коров. Гермес, едва родившись, угоняет 50 коров из стада Аполлона и укрывает их при помощи разных хитростей; а Аполлон, узнав вора, доводит дело до Зевса, который и приказывает Гермесу отдать украденное стадо. Братья договариваются на том, что Гермес дает Аполлону изобретенную им черепаховую лиру, а Аполлон в обмен на это оставляет за ним 50 быков. Этот гимн имеет для нас то значение, что он свидетельствует о связи Аполлона со скотоводством, а также и о том, что между Гермесом и Аполлоном в свое время произошел некоторого рода обмен функциями. Правда, Аполлон и сам говорит в этом гимне (450—453) о своей связи с музами в художественной области, так что, надо полагать, он еще до обмена с Гермесом является богом, связанным с искусством. Тем не менее игра на лире изображается в гимне в очень высоком стиле, в виде некоего весьма тонкого и глубокого художественного творчества (418—449, 454—456). Можно предполагать, что, появившись в среде олимпийских богов со своими полухтоническими функциями, Аполлон быстро эволюционировал в художественном направлении и быстро оказался на Олимпе центром художественного творчества, так что прочим олимпийцам с их зачатками художественных талантов пришлось посторониться в пользу этого новоявленного бога. Сам гимн, отличающийся стилем ярко выраженного бурлеска и добродушно-насмешливым отношением к богам, особенно к этому плуту, проныре и воришке Гермесу, конечно, принадлежит гораздо более позднему времени, чем этот обмен функциями между Аполлоном и Гермесом. Обмен этот надо относить еще к периоду восходящей олимпийской мифологии, т. е. к развитому патриархату; гимн же этот несет на себе все следы начальной греческой цивилизации с ее секулярным свободомыслием.

Наконец, Аполлону посвящается короткий XXI гимн с указанием на воспевание его лебедями и певцами и такой же XXV гимн, где говорится, что от Аполлона происходят все певцы и кифаристы и что блажен всякий человек, кого любят музы. Прибавим к этому, что в гимне XXIV говорится об охране святилища Аполлона Гестией, за которую он (IV, 24—29) безрезультатно сватался. Кроме приведенных трех больших и двух малых

гимнов, можно привести еще тексты: IV, 150—152, где указывается, что Анхизу не помешал бы в любви даже сам Аполлон-Дальновержец; VII, 18—20 — Диониса корабельщики принимают за Аполлона-Сребролукого или Зевса; IX, 1—6 — Аполлон-Сребролукий воспевается вместе с Артемидой; XVI, 2 — Аполлон — отец Асклепия; XXVII, 1—3 — златолирный владыка Аполлон, 13—15 — царь Дальновержец. Бросается в глаза, что почти во всех этих текстах опять фигурирует стрельба Аполлона, которой он был всегда наиболее страшен. Напомним, что и в начале I гимна, где его появление на Олимпе вызывает ужас среди богов, он тоже выступает как Дальновержец.

г) У Гесиода:

В «Теогонии» упоминается рождение Аполлона с Артемидой от Лето (то же и frg. 265). Эти дети Лето объявлены прелестнейшими из потомков Урана (918 и сл.). Аполлона здесь воспевают Музы (14), потому что (94 и сл.) от Аполлона-Дальновержца происходят на земле все поэты. С воспитательными функциями Аполлон Владыка выступает в стихе 347. В «Трудах» (771) Златолирный Аполлон рождается в 7-й день месяца. В «Щите» (57—73) по наущению Аполлона-Дальновержца Геракл убивает Кикна, несмотря на то, что тот явился в рощу Аполлона Пагасейского с просьбой о помощи; а Геракл (100) явился в эту рощу «владыки Феба Аполлона-Дальновержца», потому что здесь бушевал Арес; на щите Геракла (202) изображен играющий на кифаре Аполлон; Аполлон Летоид Владыка (478 и сл.) приказывает потоку сорвать памятник и могилу Кикна за то, что тот грабил шедших в Пифон к Аполлону. Во фрагменте 116 говорится о любви Владыки — Аполлона к Оилею, отцу Аякса, в период постройки вместе с Посейдоном троянских стен, а также о любви Аполлона к Мелампу (149). Аполлон, спасающий от смерти (194), отличен от Пэона, знающего лекарства. Аполлон рождает от Феро Хайрона (142), эпонима Херонеи. Фрагмент 123 рассказывает о вороне, сообщившем Аполлону о свидании Корониды с Исхием. Зевс убивает молнией Асклепия (125), который (frg. 87) является сыном Арсинои от Аполлона (другие источники говорят тут о Корониде).

Аполлон убивает киклопов в отместку за Асклепия (frg. 88) и Мелеагра (135) в войне против этолян, а также (168) Амфилоха, сына Амфиарая.

Гесиод из более архаических функций Аполлона упоминает о его пастушеской деятельности: он пасет стада Адмета (frg. 127) во время увлечения его потомком Адмета Гименеем (153). Гермес строит козни против его стада; ввиду пастушеских занятий Аполлона Гесиод (129) его сына Аристея от Кирены именует «пастушеским Аполлоном». Насколько можно судить из всех этих материалов, Гесиод находит в Аполлоне по преимуществу героические, художественные и вообще нехтонические функции.

2. Лирика. Материалы из греческой лирики классического периода приводились выше. Сделаем теперь сводку только по Пиндару.

Архаика Аполлона у Пиндара представлена слабо, у него Аполлон (frg. 147) родится во время Тития и Тантала и, значит,

не вечен. Аполлон связан с растительностью и скотоводством (Pyth. VI, 9 — роща Аполлона); в его честь (V, 79—80) празднуются Карнеи, древний праздник дорийского Аполлона Карнея, покровителя стад. Аполлон — носитель и губительных функций: он носит имя Гекатебола — метателя стрел (Pyth. VIII, 61—65); он — убийца Тифона и гигантов (17—20); за убийство Пифона (frg. 55) Гея хотела ниспровергнуть его в Тартар. Но Аполлон некогда уступил в единоборстве Гераклу (Ol. IX, 29—30), здесь образ еще слабого бога, лишенного черт помощника всех героев.

Из фрагментов Пиндара очень интересен 2—3, где идет речь о строителях Аполлонова храма, которые просили у Аполлона награду за эту постройку и которым бог обещал эту награду на седьмой день, причем на седьмой день оба эти строители умерли. Интересен также и фрагмент 104 b, из которого видно, что некоторые жители Беотии чувствовали появление Аполлона по обилию молока у овец. Оба эти фрагмента ярко рисуют хтонические функции Аполлона. Сюда же прибавим и фрагмент 149 — Аполлон «назначен быть любезным для смертных». Подлинный хтонизм в мифе о рождении Пана от Аполлона и Пенелопы. (Соответствующий фрагмент не вошел в изд. Шредера, мы его извлекаем из издания Appendix Serviana.)

В героических одах покровительство родам и героям показано наиболее выразительно.

Златовласый Аполлон приказывает Тлеполему идти в Родосский Линд (Ol. VII, 32—44); он вместе с Посейдоном и Эаком строит стену троянцам, пророча взятие Илиона (VIII, 30—48); Феб охраняет страну (Pyth. I,39—41); дарует победу Аркесилаю (IV, 65—68); помогает Батту основать Кирену (V, 60—63); ему, покровителю, афиняне строят в Дельфах храм (VII, 9—12); он почитается в Сикионе (Nem. IX, 1) и Адраст учреждает в честь Феба игры (9 и сл.); Делос — любимец длинноволосого Аполлона, почитаемого и на острове Косе (Isthm. I, 1—10); Ксенократ Агригентский получает победу из рук бога (II, 17—20).

Аполлон прорицает в Пифоне (Pyth. IV, 33, 56), его пророчица изрекает, сидя рядом с золотыми орлами Зевса (1—8). Не раз у Пиндара упоминается о связи Аполлона со смертными женщинами и юношами.

Эвадна — возлюбленная этого бога (Ol. VI, 30—35); она рождает от него сына Иама (35—49); Аполлон любит Кинира, жреца Афродиты (Pyth. II, 15—18) и Корониду, родившую ему Асклепия (III, 8—44). Он увозит в Ливию свою возлюбленную Кирену (IX, 5—14, 18—75).

Аполлон неразлучен с лирой (Pyth. I, 1—15); песни на пифийских играх доставляют ему удовольствие (V, 22—24); вместе с музами поет бог на Пелионе (Nem. V, 21—25). Знает Пиндар также Аполлона в стране гиперборейцев, откуда Геракл добыл масличное дерево (Ol. III, 15—29).

Эпитеты Аполлона у Пиндара можно разделить на несколько групп. К эпитетам географическим относятся:

(Pyth. IX, 10) «гость Делоса», (Ol. VI, 59) «Делосский страж»; (XIV, 11, Nem. III, 70) «Пифийский», (Pyth. 1, 39) «Ликийский»; (Paean. II, 5) «Дерайнский».

Эпитеты, указывающие на губительные функции:

(Pyth. IX, 28) Hecaergos; (frg. 2) Hecatabolos; «Ширококолчанный» (Pyth. IX, 26, frg. 148); «Златолукий» (Ol. XIV, 10); «Златомеч» (Pyth. V, 104).

К внешнему облику Аполлона относятся эпитеты:

«С нестриженными волосами» (Pyth. III, 14; Isthm. I,7), «Златовласый» (Pyth. II, 1,5); «Златошевелюрный» (Ol. IV, 41; VII 32, Isthm. VII, 49); «Волосатый» (Pyth. IX, 5); «Широкомощный» (Isthm. II, 18). Будучи (Ol. VIII, 31, Nem. IX, 4) «сыном Лето», (Pyth. I 12, III 67, IV 259, IX 5, IX, 5, 3, Paean VI, 15) Летоидом, а (Pyth. VI, 3, Nem. IX, 4) Летоидом вместе с Артемидой и также (Pyth. III, 12) сыном Зевса, он (Pyth. V, 60) «Водитель», и он (IX, 64) «Чистый»; (frg. 116) «Водитель Муз», (Pyth. IV, 270) Пеан и (III, 28, XI, 5, Isthm. VII, 49, frg. 104 d) — Локсий. Однажды он называется (Pyth. V, 79) Карнейским и несколько раз Фебом. Делос именуется Аполлоновским (Isthm. 1, 6), а (frg. 192) Дельфы — Аполлониадскими. Встречаем также — (Pyth. V, 90) Аполлоновские шествия (VI, 9), Аполлонова роща. Наконец, слово «Пифон» и производные от него являются у Пиндара любимыми словами и встречаются у него десятки раз.

Таким образом, у Пиндара Аполлон наделен преимущественно классическими функциями: он пророк и музыкант, он покровитель героев и городов, он очищает землю от чудовищ и, наконец, почитается в далекой гиперборейской стране.

3. Оракулы. В 1893 г. Французская археологическая школа при раскопках в Дельфах нашла в Афинской сокровищнице ряд обломков, содержащих текст и мелодию гимна к Аполлону. Эти тексты тогда же и были изданы и переиздавались не раз, из каковых изданий мы укажем только последнее — Э. Диля в его «Anthologia graeca» (II, pp. 303—306). Эти тексты и их мелодия глубоко и подробно разрабатывались русскими учеными: В. Петром в статье «Вновь открытые памятники античной музыки» (журн. Министерства народного просвещения, 1893, октябрь—ноябрь); О. К. Буличем в статьях «К вопросу о новонайденных памятниках древнегреческой музыки» (там же, 1895, январь). В. Петр обсуждает эти тексты и в приложении к своей работе «О составах, строях и ладах в древнегреческой музыке» (Киевский университет, «Известия», 1901, № 7, и отдельно). Очень свободный перевод с содержащегося здесь текста гимна к Аполлону — у Э. Розенова «Греческая музыка», М.

Античная литература изобилует различными указаниями на стихотворные ответы Дельфийского оракула. Ради примера приведем некоторые из них.

Спартанскому законодателю Ликургу, относимому обычно к IX—VIII вв. до н. э., был дан в Дельфах следующий оракул (по Геродоту I, 65 и сл., Зел.):

Вижу, Ликург, ты приходишь в мою золотую обитель,
Зевсу любезен и прочим богам, на Олимпе живущим;
Ум мой двоится: мне богом тебя объявить или смертным
Всё же склоняюсь к тому, мой Ликург, чтоб назвать тебя богом,
Благозаконья пришел ты искать: и его ты получишь
В мере такой от меня, как нигде его люди не знают.

Тот же Геродот (I, 66) рассказывает, как спартанцы, желавшие овладеть Аркадией и получившие от Аполлона оракул о победе в Тегее, отнесли эту победу к себе. Оракул же имел в виду победу Тегеи над спартанцами. Оракул этот гласил:

Ищешь Аркадию ты. Нет, многого ищешь: не дам я.
Многи в аркадских горах желудями живущие мужи.
Ими твой путь прегражден. Но Тегею — ее ты получишь.
Слышу, как цепи стальные звенят на ногах побежденных;
Вижу, как Спарты сыны измеряют тегейскую землю.

Когда один спартанец, Главк, хотел при помощи ложной клятвы присвоить себе клад одного милетского гражданина и спросил об этом Аполлона, то оракул ему сказал: (тоже по Геродоту, VI, 86, Зел.):

Главк Эпикидов, ты прав: для начала оно и недурно —
Клятву облыжную дать и сиротские деньги присвоить.
Что ж поклянись: ведь от смерти и праведный муж не свободен.
Помни, однако: у Клятвы есть сын, безыменный, незримый:
Он и безногий бежит, и безрукий злодея хватает,
Вместе со всем его домом и родом его истребляя.

Подобных оракулов Аполлона можно было бы привести огромное количество, но для их общей характеристики достаточно и приведенных.

4. Драма. а) Э с х и л является весьма ценным источником для мифологии Аполлона; в этом мы могли убедиться уже не раз (сцена с Кассандрой в «Агамемноне» или слова Пифии в «Евменидах» об истории Дельфийского оракула). Однако, может быть, наиболее ценным документом для понимания Аполлона является 4-й эписодий «Евменид», где Аполлон и эриннии вступают между собой в спор из-за Ореста, убившего свою мать ради мести за своего отца, убитого матерью.

Более важные места здесь следующие. После обещания очистить Ореста (Cho. 1059) Аполлон (Eum. 69—93) укрепляет прибегающего к нему Ореста, отсылает его в Афины в сопровождении Гермеса — для избавления от греха; и борется с эринниями (179—197, 198—234), защищая Ореста; является в Афины

(576—581) для участия в суде над Орестом; произносит защитительную речь (614—673); спорит с эринниями (713 и сл.), угрожающими Аттике; дает указания судьям о правильном голосовании (748—751); обманывает Мойр для освобождения Адмета, напоив их вином (723—728) (очень важный и редкий текст). Еще Бахофен дал подробный исторический анализ этой части трагедии. Энгельс одобрил этот анализ, критически его переработав. Энгельс видит здесь не что иное, как отголосок старинной борьбы матриархата и патриархата, поскольку эриннии защищают здесь убитую мать, а Аполлон — Ореста, убившего свою мать из-за отца. Аполлону же принадлежит здесь и целое рассуждение (740 и сл.) о женском индивидууме в связи с произведением потомства. Эсхил вообще является изобразителем величайших социальных переворотов; и нет ничего удивительного в том, что Эсхил коснулся также и перехода от матриархата к патриархату, конечно, переработав и переосмыслив эту старинную быль с точки зрения своей современности, с точки зрения афинской гражданственности и государственности.

Эсхил выдвигает в Аполлоне на первый план его пророческие функции.

Аполлон здесь не просто (Agam. 1202, 1275; Eum. 169, 595, 615, frg. 162, 411) «прорицатель», но и (Cho. 559, frg. 145) «неложный прорицатель», а (Sept. 618 и сл.) оракулы Локсия — «истинные», причем этот дар прорицания (Eum. 17—19) он получает прямо от Зевса и (616—620) прорицает только то, что угодно Зевсу. Прибыв с Делоса Аполлон (Eum. 9—16) получает дельфийский оракул непосредственно от прежней владетельницы Фебы, дочери Земли, откуда и сам стал называться Фебом (7 сл.). Став (Cho. 1030 и сл.) «пифийским прорицателем», он (939 и сл.; Eum. 465—467) своим оракулом побуждает Ореста к матереубийству, чтобы (Cho. 269—297) отомстить за отца Агамемнона, Аполлон (Eum. 593) и является подлинным виновником убийства Клитемнестры, равно как и (frg. 145) убийства Ахилла. Ему ненавистен род Лая (Sept. 691), о котором он дал дурные пророчества (Pers. 205 и сл.); жертвенник Феба Атосса видит в своем вещем сне. Из отдельных мифов укажем на его (Agam. 1202—1213) связь с Кассандрой, ее презрение к нему и наказание за это. Аполлон (509—513) является врагом аргивян в Троянской войне. Аполлону (Sept. 859) недоступен «бессолнечный» челн Харона. Его самого Орфей в «Бассаридах» (frg. 16) называл прямо солнцем.

Отметим у Эсхила некоторые древние эпитеты Аполлона или те, которые свидетельствуют об его древних стадиях:

Frg. 78 — «Ловчий», frg. 411 — «Плющевой»; Agam. 1073—1083, 1269 —«Уличный», (Suppl. 686)—«Ликейский», (Sept. 145)—«Владыка Ликейский». Будучи (Suppl. 214) «Чистым», отцом врачевателя и прорицателя Апия (263) и (800) «Седмичным» (поскольку ему был посвящен седьмой день каждого месяца), он в то же время (Eum. 61—63) «Многомощный, врачегадатель, наблюдающий знамения, очищающий» и (Cho. 559) «Владыка», (953) «Парнасский» и (Agam. 1075) «чуждый плача». Довольно часто встречается также эпитет «Локсий»: Prom. 669, Agam. 1074, 1208, 1211; Cho. 269, 558 900, 953, 1030, 1036; Eum. 19, 36, 61, frg. 225.

Обследование текстов Эсхила об Аполлоне заставляет прийти к очень важным выводам. В основном Аполлон является здесь грозным демоном патриархата и притом не в смысле какой-нибудь научной интерпретации, но в самом прямом и непосредственном смысле слова. Кроме того, Эсхил мыслит Аполлона на фоне мировой истории; и этот историзм заставляет его говорить не только о борьбе патриархата и матриархата, но и рассматривать его на фоне исторических смен Дельфийского оракула. Образ Аполлона у Эсхила настолько строг, что он лишен не только всякого легкомыслия, но и тех художественных функций, с которыми выступает у Гомера.

Эта основная характеристика Аполлона у Эсхила дается как с углублением в предшествующую старину, так и с элементами современной Эсхилу социальной проблематики. Углубление в старину сказывается в трактовке его с точки зрения охотничьих, врачевательных или губительных, а также охранительных функций. Элементы эсхиловского времени можно находить, во-первых, в постоянном подчеркивании у Аполлона прорицательных функций, что, конечно, было результатом огромного религиозно-политического авторитета Дельфийского оракула в период классики. А затем это сказалось в установлении связей Аполлона с растущей гегемонией Афин и с прогрессом светского суда, на путях его освобождения от старинных религиозных авторитетов. Ведь не кто иной, как сам Аполлон, отказывает Оресту в религиозном очищении и посылает его для очищения именно в Афины. Афина Паллада производит вполне светское расследование дела Ореста, а сам Аполлон выступает на суде в качестве одной из сторон.

Во всем обширном материале Эсхила содержится, кажется, только один текст критического характера в отношении Аполлона. Именно, в одной неизвестной трагедии Фетида упрекала Аполлона в лживости, потому что на ее свадьбе он пророчил Ахиллу только хорошее, а на деле сам же его убил. Этот фрагмент настолько интересен, что мы его приведем полностью (frg. 350, прозаич. перев.):

«Он предвещал обладание мне хорошими детьми, которым недоступны болезни, и их долговечность. Вещая все это, он благовестил мне любезные богам су́дьбы в радостном пеане. И я надеялась, что священные уста Феба неложны, изобилуя провещательным искусством. А он, сам же воспевая гимн, сам же присутствуя на пиршестве [имеется в виду свадьба Пелея и Фетиды], сам же это изрекши, сам же оказался тем, кто убил моего сына».

Этот удивительный текст перекликается с той критикой Аполлона, которую Гомер вкладывает в уста Ахилла, и, несомненно, свидетельствует о наличии у Эсхила также и просветительских мотивов. Этот монолог Фетиды, вероятно, звучал очень взвол-

нованно и страстно, так как на это указывает многократное и настойчивое употребление местоимения «сам» об Аполлоне. Но текст этот у Эсхила — единственный, так что он тонет в общем славословии Аполлона.

Таким образом, эсхиловский Аполлон представляет собой тоже весьма сложный и запутанный исторический комплекс, определить который можно только после исчерпывающего обзора всех соответствующих текстов.

б) Софокла некоторые считали даже прямым апологетом религии Аполлона. Не производя здесь специального анализа, об этом трудно сказать что-нибудь безусловное. Однако некоторые черты творчества Софокла в этом отношении сами бросаются в глаза, и их стоит здесь отметить.

В трагедии «Эдип-царь» Аполлон, несомненно, выдвинут на первый план. Как говорит сам Эдип (969 и сл.), оракул о своих двух преступлениях он получил от Аполлона. Когда в Фивах возникает чума, то об ее причине опять-таки вещает Аполлон (95—101). Когда разражается катастрофа и Эдип себя ослепляет, то причиной всех бед, и в частности этого ослепления, Эдип считает Аполлона (1302 и сл.) Сомнения Иокасты в истинности пророчества Аполлона подавляются всем ходом трагедии, когда оказывается, что оракул осуществляется совершенно буквально. Нельзя не заметить того, что Софоклу в этой трагедии очень хотелось возвеличить дельфийского бога и противопоставить его всемогущество и всеведение человеческому ничтожеству, неведению и бессилию. «Эдип в Колоне» тоже мало отличается от этой идеологии. Во всяком случае, все свои преступления Эдип и здесь объясняет исключительно только повелением Аполлона (996—1010, 1019, 1030). Свое прибытие в Колон Эдип тоже объясняет исключительно волей Аполлона (86—105); Тезей тоже говорит (665), что Эдипа прислал в Колон Аполлон. В «Электре» (32—39) Орест рассказывает о своем вопрошении оракула Аполлона относительно мести за мать и приводит слова Аполлона, категорически повелевающие ему собственноручно убить мать. Несомненно, это повеление Аполлона действует в течение всей трагедии, потому что Орест и Электра подготавливают и осуществляют убийство Клитемнестры совершенно без всякого промедления или сомнения, без малейшей тени какого-нибудь раскаяния. Аполлон действительно был для Софокла если не всей идеологией, то во всяком случае одним из ее основных элементов. Идеология эта в последние десятилетия V в. была у него чрезвычайно консервативна. У Софокла прорицательные функции Аполлона тоже выдвигаются на первый план.

Необходимо отнести сюда, прежде всего, знаменитое начало в «Эдипе-царе» (151—161), где оракул Аполлона именуется «сладкоречивым глаголом

Зевса», а сам Аполлон именуется (154) Paian, т. е. в данном случае — целителем; и самый свой оракул Аполлон получает от Зевса (frg. 309), так что он (O. R. 623) «Феб Зевса», сын Зевса (469), «вооруженный огнем и молниями» (Ai. 187), призывается вместе с Зевсом и является (El. 637) «Фебом предстателем», будучи вместе с Зевсом (O. R. 498) знатоком смертных дел. В качестве бога прорицания, Аполлон выступает много раз в истории Эдипа. Сюда можно прибавить еще и (El. 36) оракул Оресту, а также (frg. 14) об «игре Аполлона на кифаре» в смысле «прорицания». Хотя он (Ai. 703) «Делосский», но говорится об его (O. R. 69) «пифийском храме», а также об его (21) Исменском храме в Фивах, об (El. 7) «аргосском храме Волкоубийцы» и (frg. 78) храме фимбрейском. Во фрагменте 341 из «Лаокоона» говорится о «Дорожном жертвеннике» с явным намеком на Аполлона и с использованием восточных религиозных мотивов (Зел.):

И пред домами жертвенник пылает,
В струях огня зернь смирны растворяя,
Восточных благовоний пышный дар.

Помимо указанных выше больших мифов, у Софокла попадается еще указание на (Phil. 335) коварное убийство Ахилла Аполлоном и на (frg. 870) «древний сад Аполлона» на севере, куда Борей доставил похищенную им Орифию.

Из эпитетов одни указывают на охоту и стрельбу (O. C. 1091) «Ловчий», (162) «Феб — Дальновержец», (Trach. 207) «Прекрасноколчанный», (O. R. 1096) «Иэий». Другие эпитеты — (O. R. 203, 912; El. 645, 655, 1379) Ликейский» и (O. R. 402, 1102) «Локсий».

Таким образом, суровость образа Аполлона, намеченная еще у Гомера и прогрессирующая у Эсхила, становится у Софокла еще более выразительной. Аполлон здесь почти приравнивается судьбе. У Софокла нет никакого намека на легкомысленное поведение Аполлона, а единственное упоминание об игре на кифаре Свида (приводящий этот фрагмент) понимает мантически. Правда, это относится больше к сознательному намерению Софокла, чем к его творчеству. «Эдип-царь» вышел у Софокла не столько трагедией судьбы и Аполлона, ее оракула, сколько трагедией борьбы человека с этой судьбой. Другими словами, достижения цивилизации представлены у Софокла скорее отрицательно. Критику Аполлона и его оракула находим у Еврипида. Если в «Эдипе-царе» сомнения в правдивости аполлоновского оракула сурово подавляются, то Еврипид уже не боится никакой суровости Аполлона и выставляет все его отрицательные стороны на смех.

в) Еврипид, как везде, блещет и в мифологии Аполлона своим критицизмом, бытовизмом и психологизмом. Достаточно привести в пример хотя бы «Иона». Ион обвиняет Аполлона ни больше и ни меньше как в половой распущенности и в бесчестности (462—489). Сама Креуса подробнейшим образом расписывает, как этот красавец, поэт и музыкант Аполлон заманил ее однажды в укромное место, как она отдалась ему и как он бросил потом и ее, и родившегося сына (940—991). Аполлон просто низкий об-

манщик, который завлекает людей своим красивым искусством. Креуса бранит Аполлона не раз (1023 и сл.; 1031). К этой ругани присоединяется и Старик (1044—1047), который рекомендует ей отомстить Аполлону, например сжечь его храм. Этому не помогает то, что Аполлон сберег своего сына Иона и через много лет свел его с матерью (1454—1481, 1686—1705), а потом предназначил ему быть вождем великого племени (1727—1738). И слова Афины (1750): «Боги медленны в решениях, все же воля их тверда» — не очень содействуют религиозному рвению к Аполлону.

Читатель так и остается с убеждением, что история Аполлона и Креусы в «Ионе» есть типичная бытовая история, где любовник оказался подлецом, а любовница — покинутой женщиной со всеми типичными для этого случая эмоциями и высказываниями.

Другая антиаполлоновская трагедия Еврипида — это «Андромаха». И это тем более выразительно, что данная трагедия, как известно, является в то же время и антиспартанской. Здесь тоже изображается коварство, злоба и мстительность Аполлона. Эти свойства дельфийского бога проявились здесь в его отношениях к Неоптолему, пришедшему к нему за помощью и со своими неотложными вопросами. Голос Аполлона натравливает здесь толпу дельфийцев на Неоптолема, и он становится жертвой такого же обмана, как и Ахилл, его отец, застреленный Парисом, а фактически все тем же Аполлоном. В следующих стихах (1147—1165, Анн.-Зел.) мы находим и описание этой жестокости Аполлона.

Но вот из глубины чертога голос,
Вселяя в сердце ужас, зазвучал
Угрозою — он пламенем дельфийцев
Воинственным наполнил и на бой
Их обратил... Тут пал и сын Пелида,
Сраженный в бок железным острием.
Дельфиец был его убийцей, только
Он не один его убил... О нет...
Простертого ж на землю кто отважный
Иль камнем, иль мечом, иль подойдя,
Иль издали, — кто мертвого не тронул?
Ах, тело все прекрасное его
Изрублено: одна сплошная рана.
    Близ алтаря лежащего они
    Его извергли из ограды храма:
Мы, наскоро забрав его, тебе
Для слез, старик, и воплей и убора
Могильного приносим. Этот ужас
Явил нам бог, который судит нас,
Грядущее вещает, грех карает;
Так поступил с Ахилла сыном он,
Пришедшим к очагу его с повинной.
Как человек, и злой, припомнил Феб
Обиды старые ... и это мудрость?

О том, что здесь было убийство именно рукой Аполлона, об этом говорится и в других местах (1212, 1240—1241). А то, что Аполлон уже много раз прибегал к убийству и, в частности, внушил Оресту убить Клитемнестру — об этом тоже говорится с глубочайшим осуждением и без всяких оговорок (1027—1036). Однако у Еврипида имеются трагедии, в которых отношение к Аполлону не столько отрицательное, сколько двойственное. Такова, например, «Электра». Здесь сначала Орест говорит (399—400, Анн.):

...Ведь Феба речь
Не прозвучит бесследно. Не гаданье
Из праздных уст его глагол святой.

Потом (971—987) в диалоге с Электрой он называет Аполлона невеждой и демоном под чуждой маской, и он считает его жалким рабом. В дальнейшем опять выражается уверенность в правильном руководстве Аполлона (1190—1196). И в конце, уже после убийства Клитемнестры, Кастор объявляет, что Аполлон должен принять на себя всю ответственность (1296—1297).

О да, Аполлон подъемлет вину
И крови, и зла.

Такое же чередование положительных и отрицательных мотивов и в «Оресте». Сначала Электра отказывается обвинять Аполлона в убийстве Клитемнестры (28—30), но в дальнейшем она прямо считает его решение несправедливым (162—165). Орест, мучимый эринниями, сначала обращается за помощью к Аполлону (268—272), но потом хор видит, что Орест испытывает только одни муки (328—331); дальше в разговоре с Менелаем Орест одновременно доверяет и не доверяет Аполлону (416—420, Анн.):

Орест. Нет, я могу вину сложить на Феба.
Мне Феб убить родимую велел.
Менелай. Он позабыл, что есть на свете правда!
Орест. Бог — все же бог, а мы — его рабы.
Менелай. И тот же Феб дает Оресту гибнуть.
Орест. Все медлит он. Бессмертных нрав таков.

А дальше — опять злоба на Аполлона и критика его указаний (591—599).

Нет, старец, нет, — чьим троном пуп земной
Покрыт, того зовите нечестивым,
А не меня. За Феба не ответчик,
Я слов его ослушаться не смел.
Или уж бог для вас так маловажен,
Что ссылкою на Фебовы слова
И скверны смыть с себя мне не удастся,
Коль он теперь Ореста не спасет,
Сам натолкнув его на это дело,
То для людей вообще спасенья нет.

В конце же трагедии появляется сам Аполлон, причем его появление, по-видимому, и вызвано полной неразберихой в чувствах и делах Ореста; и в конце концов Орест кончает все же примирительными аккордами (1666—1672).

Наконец, у Еврипида имеются и такие трагедии, в которых заметно прямо положительное отношение к Аполлону. В «Алкесте», а именно в Прологе, Аполлон, рисуя драматическую ситуацию, проявляет себя с наилучшей стороны: он благочестиво служит у Адмета, он ради дружбы спускается в Аид и испрашивает у мойр пощаду для Адмета. Он защищает Алкесту перед демоном Смертью и он призывает на помощь Алкесте Геракла. Весь этот Пролог (1—71) характеризует Аполлона со стороны весьма гуманной и человеколюбивой. Не мудрено, что и в дальнейшем хор обращается к нему как к покорителю Аида ради человеческих целей (220—225, Анн.-Зел.).

О владыка Пеан,
Ты защиту царю обрети.
И подай ее, боже, подай...
Будь и ныне, Пеан, как тогда,
Избавителем наших царей,
И да сникнет кровавый Аид
Перед силой твоею, Пеан.

Изображая богатую землю Адмета, Еврипид весьма выразительно рисует также и благоволение Аполлона к этой земле, к ее стадам и пр. (569—587). Поскольку эта трагедия кончается возвращением Алкесты из подземного мира при помощи Геракла, ясно, что и вся трагедия идейно прославляет человеколюбие Аполлона. В трагедии «Ифигения в Тавриде» мы находим тоже прославление Аполлона. В прологе Орест выражает чувство покорности Аполлону и полного ему доверия в связи со своим путешествием в далекую Тавриду (76—94). Правда, Орест, узнав о предстоящей ему казни, начинает обвинять Аполлона в обмане (711—715), но и Ифигения протестует против приписывания богам какого бы то ни было обмана (380—391); и, главное, в дальнейшем и не происходит никакого обмана со стороны Аполлона, а все предсказанное им исполняется в точности. Трагедия содержит в себе третий стасим, который весь представляет собой торжественное и роскошное прославление Аполлона, повесть о его рождении и борьбе с Пифоном и восхваление Аполлоновского оракула (1234—1283). Это едва ли не самое лучшее, что сохранила нам вся древность из своего восторженного отношения к Аполлону. Далее, когда беглецы из Тавриды, Орест и Ифигения, увозившие с собой древний кумир Артемиды, направились из Тавриды домой, они все еще продолжали восхвалять Аполлона в торжественном пеане (1403—1405).

Если подвести итог изображению Аполлона у Еврипида, то можно сказать, что в Греции не было ни одного такого писателя, который бы в такой же мере унизил и развенчал Аполлона, как это сделал Еврипид, но в то же самое время там не было и такого писателя, который бы в такой же мере его возвеличил и прославил. Это объясняется огромной эстетической импульсивностью Еврипида, его большим свободомыслием и просветительством и в то же время огромной чуткостью к отечественной религии и мифологии, и, наконец, его вниманием и постоянной склонностью ко всему человеческому, интимному и субъективно-чувствительному.

Что касается отдельных мотивов и деталей мифологии Аполлона, то у Еврипида мы находим следующие материалы.

Будучи (Or. 1626) сыном Лето и (Hipp. 15) братом Артемиды, «Златокудрым» (Suppl. 976) и (Alc. 570, frg. 490) «прекраснолирным», «водителем стад» (Med. 426), он после своего появления на свет на Делосе переносится матерью на Парнас, где (Iphig. T. 1240 и сл.) убивает дракона Пифона, хранителя тамошнего святилища и обитателя особой пещеры (Phoen. 232). Здесь он (Iphig. T. 1260—1280) учреждает свое собственное святилище после изгнания оттуда Фемиды. Потому он (Or. 591), «обитающий на месте срединного пупа» (Suppl. 1203), заботится о Дельфах и (Phoen. 220) имеет в Дельфийском храме златозданные статуи (об его Делосском храме читаем в Herc. 688).

В качестве бога прорицания (Iphig. Aul. 1064; Iphig. T. 1127, 92) Аполлон выступает у Еврипида много раз. Он прорицает Ксуфу (Ion. 584 и сл.) о том, что первый встречный им по выходе из храма будет его сыном (Phoen. 15 и сл.), Лаю — о его мужском потомстве и (35) — специально о существовании Эдипа; Эдипу — о его родителях, а впоследствии (Phoen. 1703) — о его будущей смерти в Аттике. Получивший от Аполлона весьма странный ответ о продолжении своего потомства (Med. 667—687), о невыпускании ноги из мешка, Эгей направляется к Питфею за толкованием этого оракула. Питфею (Suppl. 5 и сл.) Аполлон приказывает выдать свою дочь Эфру за Эгея. Точно так же находим оракулы Аполлона (Heraclid. 1027 и сл.) о погребении Эврисфея, Адрасту (Phoen. 410 и сл.) и Акрисию (frg. 318а).

Несколько раз встречается мотив убиения: Alc. 3—7 — Аполлон перебивает киклопов в гневе на Зевса за убийство Асклепия; (Hel. 1469 и сл.) — убийство Гиацинта и (frg. 156) — детей Ниобы. (Or. 591 и сл. 29, 165, 181, 416) — приказание Оресту убить собственную мать и (Andr. 1160) — месть Неоптолему.

Другие мотивы из мифологии Аполлона такие:

(Tro. 4,812, 1174; Or. 1389) построение Аполлоном троянских стен вместе с Посейдоном; дарование целомудренной жизни Кассандре (Tro. 254) и оставления ее в безумии (42); о финикийских девушках (Phoen. 214 и сл. 280).

Возбуждение распри между Менелаем и Орестом с Пиладом (Or. 1625 и сл.). Приказание Тевкру основать город на Кипре (Hel. 150); посылка Ореста в Тавриду для похищения изображения Артемиды (Iphig. T. 977 и сл.); на суде Ареопага (943, 965, El. 1266); избавление Елены от меча Ореста и возведение ее на небо (Or. 1630 и сл.).

Еврипид часто употребляет общеизвестные эпитеты Аполлона, но приведение всех текстов было бы здесь очень громоздким. Отметим главнейшие.

Очень часто говорится об Аполлоне Локсии (Or. 268, 165; Hercul. 1027; El. 1266; Andr. 51; Phoen. 203, 215; Ion. 188), а также об Аполлоне Пифии (Or. 955; Alc. 570 и др.), Фебе (Or. 28, Rhes. 173 и др.) Об Аполлоне Ликийском читаем во фрагменте 703, Фимбрейском, Делосском и Ликейском (Rhes. 225, 508), Агиее (Phoen. 631), Карнее (Alc. 440). Он (Ion. 125, 141; Alc. 92) — Пеан.

г) В комедиях А р и с т о ф а н а можно встретить целый ряд упоминаний имени Аполлона в связи с различными его функциями. Поскольку эти упоминания довольно беглы и в каждой комедии их немного, то лучше всего рассмотреть все комедии сразу.

Аполлон имеет своим неприменным атрибутом ястреба, как Афина — сову (Av. 516). Он (Thesm. 129) — «счастливый сын Лето», (Lys. 1281), находится близ Артемиды, «златотронный» (Av. 850), «хороводитель» (Lys. 1281), «златовласый юноша» (216), «с золотым луком» (Thesm. 108), Гекаерг, т. е. метатель стрел, (972). Он отвращает от людей напасти (Plut. 359, 854.; Vesp. 161); лечит их (Av. 584), покровительствует Амиклам (Lys. 1299), именуется — Отчий (Av. 1527), призывается в клятвах (Plut. 81; Eccl. 160), носит название «царя» (Plut. 438; Nub. 595), а также Делосского (Nub. 595—597; Ran. 659; Av. 870; Thesm. 333) и дает удачу (Vesp. 869). Аполлон — «златолирный» (Thesm. 315) и «прекраснолирный» (Thesm. 969). Он также играет на форминге (Ran. 232).

Не чужд Аполлон пророчествам. Он — «вещий» (Av. 722, frg. 299), прорицает через лавр и с треножника, одновременно исцеляя (Plut. 8—13, 39—42, 213 Equ. 1072, 1081) «Летоид»; иногда эти вещания бывают ироническими (104), птицы сравнивают себя с Аполлоном и Дельфами (Av. 716).

В заключение надо сказать, что Аристофан именует бога «ликийцем» (Equ. 1240), может быть, зная об его гиперборейских связях, и ставит Аполлона рядом с Вакхом, когда заставляет в «Лизистрате» обращаться к нему с криками «иэ», «эвой», совмещающими в себе восклицания почитателей Феба и клич менад. Его воспевает (Thesm. 107—113, 126—129) поэт Агафон с подчеркиванием мифа о построении троянских стен, поет об его музыкальных способностях (Av. 217—220) удод Терей.

Комедии Аристофана указывают на то, что образ Аполлона в конце классической литературы приобретает даже чисто комические черты и воспринимается несерьезно.

5. Классическая проза. Коснемся также и ряда прозаических памятников античной литературы, которые в предыдущем

мы уже много раз использовали по отдельным вопросам, но которые всё еще остаются в науке плохо изученными и недостаточно проанализированными (в целях мифологии). Надо указать на них как на предмет неотложного исследования.

а) У Геродота против ожидания подробных рассказов об Аполлоне почти нет. Наиболее интересными являются сведения о гиперборейцах — IV, 13, 32—36. Упоминается о расправе Аполлона с Марсием — VII, 26; говорится об аналогиях Аполлона в Египте, где он является Ором (II, 83, 144, 156) и вскормлен и спасен Латоной (II, 156); там имеется его храм на пловучем острове Хеммис (II, 156); а также и в Скифии, где он именуется Гойносиром (IV, 69). Все остальные многочисленные упоминания Аполлона у Геродота сводятся только к указанию мест его почитания. На первом месте тут стоят, конечно, Дельфы (I, 48—51, 87, 90, 91). Несколько раз упоминается оракул Аполлона Исменского (I, 52, 92; V, 59—61). Говорится об Аполлоне Птойском (VIII, 135), в Абах (VIII, 33), в Спарте (VI, 57), в Милете (I, 46, II, 159) и др. Именуется Аполлон Локсием (IV, 163), «далеко мечущим» (V, 60); в Исмене и Олимпии ответы бога узнаются по жертвам всесожжения (VIII, 134); на Форнаке в Лаконике имеется его золотое изображение (I, 69) и на Делосе— позолоченное (VI, 118). Оракул Аполлона весьма почитался Крезом (I, 48—51, 87, 91).

б) У Фукидида, конечно, нет никакого мифологического материала. Упоминаются главным образом ответы и советы Дельфийского оракула спартанцам (I, 118, 3; 123, 1; 134, 4; 135, 1), Поликрат, посвятивший Аполлону остров Репею около Делоса (I, 13, 6; III, 104, 2). Упоминается празднество в честь Аполлона около Митилены (III, 3, 3). Попадаются также краткие упоминания о святынях Аполлона в разных местах (Афины, Спарта, Делос, Аргос, Навпакт, Актий, Триопия). Описываются делосские праздники в честь Аполлона с цитатами об этих празднествах из II Гомеровского гимна (III, 104).

в) У Ксенофонта находим прежде всего оракул Аполлона о Сократе как о человеке наиболее «бескорыстном, справедливом, разумном», о Ликурге в том смысле, что неизвестно, бог ли он, или человек (Apol. 14 и сл.), о Крезе, которому бог предсказал рождение детей и которому указывал на необходимость познания самого себя для счастливой жизни (Cyrop. 2, 15—21). Имеется небольшой рассказ, почти только упоминание, о сдирании шкуры Марсия (Anab. I, 2, 8). Говорится о посвящении Аполлону десятины военной добычи (V, 3, 4, ср. Hell. III 5, 5). В его храме, Дельфийском или Делосском, хранится казна (VI, 4, 2, 30), туда присылаются дары и при заключении мира (там же); он — изобретатель охоты (De ven. I, 1); охотники

дают ему обеты перед охотой (VI, 13). Об его роще около Лакедемона читаем в Hell. VI, 5, 27. Набожный Ксенофонт приносит ему жертвы (Anab. VII, 8, 3).

г) Перейдем теперь к историкам, сохранившимся только фрагментарно, используя издание Fragm. histor. Graec. ed. C. Müller, 1—4, Par. 1848—1853 (в момент составления настоящей части нашей работы у нас, к сожалению, не оказалось более поздних изданий этого собрания). Сюда имеет смысл включить и всех поздних историков, поскольку хронология их иной раз определенно неизвестна.

О месте рождения Аполлона разные историки говорили поразному, указывая на Ликию, Делос, Зостер в Аттике, Тегиру (IV, Sem. Del. frg. 14). О воспитательницах Аполлона говорил Филохор (I, 196), называя их фриями. Что касается других родственных связей Аполлона, то в сохранившихся фрагментах у историков довольно часто говорится о детях Аполлона, что, как мы знаем, совсем не характерно для Аполлона.

От брака хтонического типа Аполлон, по Ферекиду (1, frg. 6) рождает с Ритией девять корибантов, а по Филарху (1, frg. 15), от Кирены — Аристея, известного демона плодородия, который по другим источникам происходит от самих Геи и Урана, и еще некоего Автуха (ср. о перевозе Кирены в Ливию — I, Pherec. frg. 9; IV p. 294, frg. 2). Ферекид (1, frg. 10) тоже говорил об Аристее как сыне Пеона.

Как основатель городов Аполлон не раз фигурирует в качестве отца тех или иных городов эпонимов:

От Ареи он — отец Милета, по Аристокриту (IV, frg. 1) и по Геродору (II frg. 43); от Фероны — отец Херона, основателя Херонеи; по Гелланику (1, frg. 49) и Аристофану Беотийскому (IV, frg. 2), — отец Тельмисса (город в Ликии); по Дионисию Халкидскому (IV, frg. 4), — отец Патара (III, p. 235, frg. 81), Кидона (p. 231, frg. 32), Оакса (IV, p. 476, frg. 1), Меланея (IV, p. 344), Сира (p. 29, frg. 3; II p. 348, frg. 2) (напротив того, по II, p. 161, frg. 186, за мать Сира Синопу сватались Галис, Аполлон, и Зевс, но она сначала просила исполнения одного своего желания. Ее желание было исполнено, и так как это было желание девства, то ее женихи остались ни при чем).

Как бог прорицания и художественного творчества Аполлон выступает, далее, отцом:

прорицателя Идмона от Астерии (1, p. 88, frg. 70); Гомера от Каллиопы (III, p. 641, frg. 20), Лина, Гименея, Иалема и Орфея от нее же (p. 308, frg. 8); Филаммона от Филониды (1, p. 87, frg. 63). Наконец, Аполлон — отец Асклепия от Корониды или Арсинои (IV, p. 324, frg. 22); ср. о Корониде, которую Аполлон имеет после Исхия (1, Pherec. frg. 8). Без потомства указывается в качестве возлюбленной Аполлона Окирроя (IV, p. 313). Одна из Сивилл — сестра Аполлона (IV, p. 474).

Из подвигов Аполлона Клеарх Солский (II, frg. 46) подробно рассказывал об убиении Пифона. Эти подвиги рассматриваются

у Эфора (I, frg. 70), историк Страбон (IX, 11—12), осуждая легковерие и басни, подробно рассказывал о появлении Аполлона в Дельфах, об убиении Пифона и Тития, об учреждении оракула и особенно подробно — о разных мантических функциях Аполлона.

Из других деяний Аполлона у историков встречается: миф о служении у Адмета (III, p. 304, frg. 16), а также (p. 107, frg. 5), о построении городской стены у Оилея (II, p. 42, frg. 4). Построение стены около Трои объяснялось эвгемерически как использование Лаомедонтом денег, захваченных им в святилище Аполлона и Посейдона (II, p. 33, frg. 18). Сообщалось также об обмене между Посейдоном и Лето Калаврии на Делос и между Посейдоном и Аполлоном — Тенара на Пифон (II, p. 248, frg. 59, ср. III, p. 31, frg. 18), приводился подробный рассказ о споре Аполлона, Артемиды и Геракла за обладание Амбракией (Аполлон аргументирует тем, что Амбрак — его внук и своими благодеяниями городу, Артемида и Геракл тоже предъявляют права). В результате амбракийцы присудили город Гераклу, а Аполлону постановили приносить регулярные жертвы (IV, p. 344). Передавались мифы о пребывании Аполлона у гиперборейцев (II, p. 386, frg. 2,4), а также о значении Пифагора у кротонцев (II, p. 175, frg. 233), миф об Аполлоне, приказывающем родоссцам допустить Форбанта очистить их землю от змей (III, p. 177); об убийстве детей Ниобы (IV, p. 351) и детей киклопов (I, p. 90, frg. 76) (по Ферекиду, в противоположность обычной редакции об убийстве Аполлоном самих киклопов).

В собрании исторических фрагментов попадается немало эпитетов Аполлона, которые иной раз оригинальны. К эпитетам, указывающим на архаику, можно отнести:

«четверорукий» и «четвероухий», «прожорливый», «с открытым ртом» и (I, p. 330, frg. 320) «колебатель» (Donastas); (II, p. 80, frg. 2) «деревенский»; (p. 133, frg. 89), «пастушеский»; (IV, p. 888, frg. 2) «уличный»; (I p. 307, frg. 171), Карней; (III, p. 628, frg. 4) «лавровый»; (II, p. 39, frg. 48) «заревой»; (p. 485, frg. 66) «Иэий».

Нет недостатка и в эпитетах периода классики. С одной стороны Аполлон:

«Родитель» на Делосе, где (II, p. 155, frg. 166) запрещено приносить ему в жертву животных; (p. 105, frg. 1, p. 115, frg. 30) «Отчий»; (IV, p. 344) «Спаситель»; (I, p. 307, frg. 171), «Водитель» (войска); (II, p. 67, frg. 3) «Мусагет».

С другой стороны это:

(I, p. 387, frg. 22, p. 388, frg. 23) золотой Аполлон в Дельфах; (I, p. 63, frg. 135) Фимбрейский; (p. 60, frg. 117) Маллоей (по священному месту на Лесбосе); (IV, p. 369, frg. 2) Кинней в Афинах; (II, p. 197 b) Аполлон на Акциуме; (II, p. 200 b) Сминфей на Хрисе и (III, p. 124, frg. 31) в Троаде;

(IV, 376) Киллейский тоже в Троаде; (II, p. 80, frg. 2) Гринейский; (II, p. 444, frg. 1) Дидимейский; (III, p. 205, frg. 7) Бранхиад в Дидимах; (IV, p. 487, frg. 5) Дельфиний на Эгине; (1, p. 389, frg. 4) Боэдромий в Афинах.

Наименования Аполлона этой последней группы коренятся, конечно, еще в архаике.

Наконец, места культа Аполлона и праздники, связанные с Аполлоном, указываются в источниках тоже нередко. Это — Дельфы, Фивы, Парнас, Марафон, Амиклы, Фессалия, Делос, Тенедос, Фера, Троада, Милет, Кларос, Ликия, Кария (с играми в честь Аполлона Триопского), Борсиппа, Финикия и Навкрат в Египте.

Если подвести итог историческим фрагментам об Аполлоне, то можно сказать, что в них выдвигаются главным образом классические черты Аполлона (патриархат, основание городов, покровительство мантике и искусству, убиение чудовищ), но в то же время встречается несколько драгоценных мотивов из периода архаики: Мнасей Патрский повествует об убиении Аполлона Зевсом и об его погребении (см. стр. 369); Сосибий Лаконский — о четверoруком и четвероухом Аполлоне, Палемон Илионский — об Аполлоне — Обжоре с разинутым ртом; он же — о принесении жертв Аполлону ахарнскими параситами, Ферекид — о порождении Аполлоном девяти корибантов, Филарх — о порождении им демона Аристея, Николай Дамасский — об атмосферической эпифании Аполлона (см. стр. 297).

в) У ораторов периода классики находим лишь незначительные материалы по Аполлону. Самый их литературный жанр мало способствовал разработке мифологических материалов. Из всех ораторов этого периода для рассмотрения основных мифов об Аполлоне можно использовать только Гиперида (frg. 71) о блужданиях беременной Лето, о ее поясе в Зостере, о преследовании ее Герой и о рождении Аполлона и Артемиды на Делосе. Остальные ораторы упоминают либо мифы об Аполлоне второстепенного значения, либо некоторые его эпитеты и места культа.

Из второстепенных мифов Эсхин (Epist. 12) приводит предание о гневе Аполлона против делоссцев и о наслании на них болезни из-за похорон на Делосе вопреки обычаю одного известного человека; а также (Lycurg. frg. 86, 87) — об Абарисе, служителе Аполлона; о луке как символе Аполлона и об установлении по указанию Аполлона жертв за всю Грецию под названием Prōerosia (т. е. жертвы в связи с пахотой). Из эпитетов Аполлона встречаются «соседский» у Гиперида (frg. 163) и «Отчий» у Динарха (frg. 151).

Места культа Аполлона, указываемые ораторами, следующие: Афины, вместе с важным объяснением (Schol. Dem. 736,6) наименования Аполлона — «волкоубийца», Делос, Кирра. По

Динарху (frg. 82), гражданином является тот, кто приносит жертвы Зевсу-Оградителю и Аполлону-Отчему. У Лисия (X, 17) — ссылка на закон Солона о клятве Аполлоном при поручительствах. О празднике Таргелий упоминает Антифонт и Лисий, о месяце того же названия — Гиперид, о допущении во Фратрию на Таргелиях — Иссей (VII, 15), о празднике Аполлона Пифийского — Гиперид.

Таким образом, у ораторов превалируют мотивы гражданского значения Аполлона.

г) К приведенным выше материалам из досократовских философов Гераклита, Платона и Аристотеля добавим еще некоторые тексты.

У Платона Аполлон рисуется преимущественно в полноте своих героическо-социальных функций, олицетворяя собой бога — законодателя, мудреца и покровителя страны. Так, в «Законах» (I, 624 a, XII, 632 c) Аполлон прямо назван «законодателем», он особо покровительствует законам дорян (III, 686 a), на суде клянутся Зевсом, Аполлоном и Фемидой (IX, 936 e), для судопроизводства (XII, 945 e — 946 c) в храм Аполлона и Гелиоса выбирают трех достойных мужей; к Зевсу Олимпийскому и Аполлону Пифийскому отправляют посольства (XII, 950 e), Аполлон Дельфийский (R. P. IV, 427 b) — законодатель. Он является также помощником и покровителем греков. Аполлон изобрел для людей стрельбу из лука, врачевание, просвещение (Conv. I, 97 a); он помог Тезею с товарищами, и благодарные афиняне посылают на Делос корабль (Phaed. 58 b); Аполлон именуется «отчим» (R. P. IV, 427 c). Являясь отцом Иона, он особенно покровительствует ионянам (Euthyd. 302 d), и он также (R. P. III, 408 b) — отец Асклепия.

Аполлон — провещатель, представляющий собой одну сторону исступленного божества (Phaedr. 265 b), в то время как Дионис, музы и Афродита с Эротом отражают другие стороны: поэтическую и эротическую. Он отвечал через Пифию, что мудрее Сократа нет никого (Apolog. 21 a — b); лебеди, птицы Аполлона обладают, как и сам он, даром предчувствия, и их предсмертное пение выражает не тоску, как это обычно думают, но радость ввиду приближения к Аиду (Phaed. 85 a — b).

Мудрость, науки и музыка — также дар этого божества. Почитатели Аполлона видят в своих любимцах отражение Аполлоновой идеи (253 b); боги дали Аполлона и Диониса в спутники людям (Legg. II, 653 d, 665 a) на празднествах для их воспитания: «Не установили ли мы, что первоначальное воспитание совершается через Аполлона и Муз?» (654 a). В другом месте (664 c) «после первого хора муз, образованного из мальчиков, должен выступать второй хор, аполлоновский, из юношей, не достиг-

ших тридцати лет, для призывания бога в целях воспитания юношества». Семеро мудрецов посвятили свои знания Аполлону Дельфийскому (Prot. 343 b) — и сделали на храме в Дельфах надпись «Познай самого себя»; лира и кифара остаются за Аполлоном (R. P. III, 399 e).

Бог этот чужд у Платона своих древних стихийно-губительных функций. Платон устами Сократа осуждает Эсхила (frg. 350), у которого Фетида обвиняет Аполлона во лжи за то, что тот на ее свадьбе воспевал благоденствие ее сына, а потом сам же его убил (R. P. II, 383 a — c), и он не верит в то, что гомеровский Ахилл мог назвать Аполлона зловреднейшим среди богов (III, 391 a).

В «Кратиле» мы находим несколько значений имени Аполлона (405 b). Платон дает нам синтетическое представление об Аполлоне как боге-врачевателе, истинном, метателе стрел, управляющем гармонией мира и вместе с тем губителем. Однако эту последнюю функцию Платон опять-таки тщательно пытается оправдать и истолковать не во вред божеству.

Помимо этих важных мест, можно отметить простое упоминание имени Аполлона (Phaed. 60 d, Legg. III, 833 b; R. P. III, 394 a; Epist. XIII, 361 a).

Платон ставил Аполлона во главе решительно всей общественной жизни человека, и в частности он являлся у него принципом обеих его утопий. Аполлон возглавлял у него и всю религию, и всю художественную деятельность, а эта последняя охватывала у него решительно всю общественность, всю «общественно-педагогическую систему и даже все личное самочувствие и поведение человека. Универсальность аполлоновского принципа можно сравнить только с универсальным значением этого божества у Софокла.

Тексты из А р и с т о т е л я были использованы в различных главах нашей работы, поэтому остановимся на нем кратко.

Аристотель говорит о храме Аполлона в Сикионе (De mirab. auscult. I, VIII, 7), о культе бога у тенеатов и тенедосцев (frg. 552), о храме Аполлона в Кротоне, где жители хранили Геракловы стрелы Филоктета, перенесенные из храма Аполлона Алейского в Сибарите (De mirab. auscult. C VII, 11 и сл.), о святилище бога под названием Стильбон, т. е. «сияющий» (De mund. II, 49 и сл.), об изображении Аполлона на одежде Алкмена Сибаритского (De mirab. auscult.). Указывается, что Аполлон именуется «отчим» у ионян (frg. 343, 374) и «Родителем» на Делосе (447); в честь бога Эмпедокл сложил гимн (frg. 59); именем Аполлона Гиперборейского кротонцы звали Пифагора (frg. 186); известен и оракул Аполлона Пифийского (Polit. VII, 11), ему Гегезипп задавал вопросы (Rhet. II, 23). Ликург заимствовал законодательство у Аполлона (frg. 492).

Интересный текст, где говорится о разных Аполлонах, об Аполлоне Номии и о связи его с Дионисом, не включен во фрагменты Розе. Цицерон же, который трактует вопрос о разных Аполлонах, Аристотеля даже и не упоминает.

Подводя итог философским текстам периода классики, необходимо сказать, что, несмотря на их разрозненность и хаотическую случайность, все же имеется полная возможность составить представление о существе рассматриваемого в них Аполлона. Аполлон здесь впервые, как это и полагается для философии, достигает своего теоретического обобщения и впервые рассматривается в своем смысловом содержании. Именно здесь он фигурирует как принцип оформления и упорядочения, причем этот принцип мыслится решительно во всех областях жизни и бытия. Это есть прежде всего принцип оформления самой материи и всего живого в ней. Это есть принцип оформления, т. е. гармонического состояния, самого человека, включая его анатомию и физиологию и также включая весь его внутренний мир. Далее, это есть принцип оформления и упорядочения общества на основе гармонизации всех составляющих его элементов. И, наконец, это есть принцип оформления всего космоса, когда этот последний оказывается универсальным музыкальным инструментом, издающим гармоническое звучание, в которое втягивается всякий мельчайший элемент жизни и бытия. Можно заключить, что этот универсальный аполлоновский принцип дается даже в виде единого, уже надиндивидуального в отношении всех вообще оформляющих принципов. Но в более точном виде такой максимально обобщенный принцип Аполлона формулируется только в неоплатонизме. Подобная высокая степень абстрагирующего мышления уже разрывала традиционные приемы антропоморфизма, и разные философы как до Платона, так и сам Платон уже пытались вскрывать духовный логический или натурфилософский смысл образа Аполлона и критиковали мифологию за ее наивность и неблагочестие.

6. Итог периода классики. Делая обзор всех главнейших текстов об Аполлоне от Гомера до Аристотеля, мы прежде всего сталкиваемся с необходимостью отвергнуть целый ряд предрассудков об Аполлоне, царящих до сих пор не только в учебной, но часто и в ученой литературе.

Прежде всего обычно говорится, что Аполлон есть бог света и солнца. Это совершенно неверно. У Гомера бог солнца, как указывалось выше, отличен от Аполлона, имеет собственное наименование — Гелиоса-Солнца и самостоятельную мифологию (ср. наказание спутников Одиссея за уничтожение принадлежащих ему быков). До Еврипида нет никаких намеков на Аполлона как на бога солнца; и это световое, солнечное значение

Аполлона есть только позднейший продукт, правда, впоследствии восторжествовавший.

Далее, обычно говорится, что Аполлон есть бог юной красоты и даже своеобразный бог-артист, покровитель наук и искусств. Это неверно. У Гомера связь с музыкой едва-едва только намечается (во II Гомеровском гимне она представлена сильнее). Аполлон обладает столь многочисленными и столь разнообразными функциями, не имеющими ничего общего с искусством и часто даже исключающими его, что трактовать Аполлона только в этом плане совершенно неверно.

Под влиянием огромного значения святилища Аполлона в Дельфах этому божеству всегда приписываются обязательно пророческие функции. В этом есть доля истины. Однако даже и здесь необходимо стоять на исторической точке зрения. Мантические функции Аполлона назревали постепенно, и, например, у Гомера они почти еще совсем отсутствуют.

Широкая публика убеждена, что Аполлон — исконно греческое божество, и это убеждение иногда разделяется и учеными. Это тоже вековой предрассудок. Гомеровские материалы в этом отношении играют решающую роль, если только поставить своей целью читать самого Гомера, а не вкладывать в него свои собственные предрассудки. Кто читал самого Гомера, тот знает, что Аполлон — не только не греческий бог, но что он постоянно даже вредит грекам и ведет себя в отношении их совершенно аморально. Является бесспорно неопровержимым фактом, что Аполлон у Гомера есть бог негреческий, хотя в дальнейшем Аполлон, действительно, быстро ассимилировался на греческом Олимпе.

Что же такое Аполлон, если исходить из реальных текстов периода классики?

Аполлон — грозный, мрачный и вполне аморальный демон, которого страшатся не только люди, но даже и сами боги. В I Гомеровском гимне все боги на Олимпе почтительно встают, когда там появляется Аполлон. У Гомера еще не видно, какова идейная направленность этого демона, но Эсхил раскрывает этот секрет. Оказывается, это бог восходящего патриархата, злой и неприступный, который до основания стирает с лица земли древнюю матриархальную систему. Аполлон мыслился чуть ли не важнее самого Зевса. Перед ним лежит ниц не только Гомер, но даже и Эсхил, Софокл и Платон. Конечно, дикость, аморализм, склонность ко всякого рода преступлениям всегда настолько сильно выступали в этом демоне, что ни один из его почитателей не обошелся без возражений против него. У Гомера Аполлона громит Ахилл; у Эсхила его третирует Фетида; характерен эпизод с мойрами, которых он подпоил; Со-

фокл сам не решается критиковать Аполлона, но в уста своей Иокасты он вложил настоящий скептицизм по адресу Аполлона, и в результате вся судьба Эдипа представлена как своеобразное насилие Аполлона над человеком. Настоящая критика Аполллона начинается с Еврипида, хотя истоки ее находим уже у Гомера. Еврипид и Аристофан снизили образ Аполлона до комической фигуры, и это удалось сделать только при помощи достижений века цивилизации и науки.

Вместе с тем классика создала новый тип Аполлона, может быть, и залегавший уже в древнем, аморальном демоне, представленном в своей дикости еще у Гомера. Однако тот результат, к которому пришла классика после вековой разработки этого образа, по крайней мере, в своем непосредственном содержании, весьма резко отличается от своего буйного и дикого начала. В конце классики Аполлон предстает перед нами как могучее и властное начало всякого оформления и всякой организации, будь то в человеке и обществе, будь то в природе. Этот оформляющий принцип, несомненно, крылся уже в патриархальных функциях Аполлона. Но, по-видимому, он имелся также и на более ранних стадиях Аполлона, хотя бы, например, в его скотоводческих функциях, о которых мы имеем наглядное представление по III Гомеровскому гимну. Этот оформляющий принцип у Эсхила и Софокла представлен еще слишком сурово. Но уже у Еврипида в тех трагедиях, где Аполлон изображен положительно, этот принцип дан мягко, убедительно, красиво и эстетически насыщенно. Никакой суровости такого трактования Аполлона не чувствуется и у Платона.

Однако это еще далеко не Аполлон Бельведерский, которого только и знает широкая публика. Этот красивый юноша-артист с традиционной артистической шевелюрой, с неразвитой мускулатурой, изобличающей тонкого интеллигента, с лирой в руках — не классический Аполлон, это Аполлон эллинистический. Разрушить бельведерский предрассудок и является главной задачей нашего исследования классических текстов.

Таким образом, конец классики ставит новую проблему Аполлона, проблему его оформляющих функций, которую эллинизм будет понимать уже более дифференцированно как проблему, связанную с развитием индивидуализма, субъективизма и психологизма в эпоху эллинистическо-римской цивилизации.

7. Ранний эллинизм. Поэзия. Поэзия раннего эллинизма, или так называемая александрийская поэзия, сразу переносит нас в другой мир. Поражает прежде всего почти полное отсутствие религиозного чувства или, точнее сказать, отсутствие намерения его выражать. Поэты изощряются на все лады, пользуясь то теми, то другими художественными методами; но в этих

александрийских мифах нет даже того условного идейного реализма, который мы находим в период классики в отличие от абсолютного и буквального реализма древней мифологии.

а) Остановимся прежде всего на Каллимахе, этом важнейшем представителе александринизма. В его гимнах мы находим меньше всего религиозности, но зато в них очень много учености, редких слов и выражений и отдельных мифологических мотивов, так что многое требует большого комментария. Кроме учености, гимны Каллимаха отличаются еще бытовизмом, который тоже совершенно чужд периоду классики. Наконец, обращает на себя внимание большая тщательность отделки изложения мифов у Каллимаха. Эта особенность в соединении с малыми формами очень ярко рисует нам эллинистическую специфику этого писателя. Таким образом, общая направленность в мифологии Аполлона, которую выработала рассмотренная нами классика, получает здесь ученое, бытовое и технически-утонченное выражение. Это является уже новой страницей в истории мифологии Аполлона. Рассмотрим в гимнах Каллимаха то, что относится непосредственно к Аполлону.

Остановимся прежде всего на II гимне, специально посвященном Аполлону.

Содержание его следующее.

Вначале развивается тема о том, что Аполлон является только людям достойным (1—16). Весь мир восхваляет Аполлона (17—31). Подробно изображается вид Аполлона: на нем все золотое одеяние, обувь, пряжки, лук, колчан; с его кудрей каплет благодатный елей; и сам бог юн и прекрасен (32—41). Перечисляются его искусства — стрельбы, пения, пророчества, врачевания (42—46). Он — Номий (Пастушеский), потому что он пас стада у Адмета, и в это время скот давал двойной приплод (47—54). Он — основатель городов, причем в Ортигии он соорудил роговое основание и алтарь с роговыми же стенами (характерная негреческая черта) и в виде ворона летел перед народом, идущим в Ливию для основания городов (зооморфический рудимент) (55—68). Освещаются и другие типы Аполлона, особенно Карнейский, и говорится о местах его культа — Спарта, Фера, Кирена (69—96) — в связи с чем дается величание Аполлона (97—104) и говорится о бессилии зависти в отношении Аполлона (105—113).

Отличаясь большой ученостью и обилием малоизвестных собственных имен, этот гимн Каллимаха дает для мифологии Аполлона немного; исключая некоторые намеки, в нем нет изложения ни одного сколько-нибудь важного эпизода из его мифологии.

Известную ценность для мифологии Аполлона представляет IV гимн Каллимаха, который ввиду его меньшей известности и малой популярности мы изложим несколько подробнее. IV гимн Каллимаха, формально посвященный острову Делосу, в основном наполнен повествованием о рождении Аполлона на Делосе и особенно рассказом о странствовании и мучениях

Лето перед рождением Аполлона и Артемиды. Весь гимн можно разделить на четыре части.

Первая часть (1—27) занята общим вступлением и общими восхвалениями острова. Делос — священнейший из островов, требующий воспевания себя по своему преимущественному праву, поскольку он оказался местом появления на свет такого великого бога. Никакие другие острова (даже связанный с именем Афродиты) не идут в сравнение с Делосом. Феб ненавидит того, кто забывает этот остров. Прочие острова защищены башнями, этот же остров — самим Аполлоном.

Вторая часть гимна (28—54) посвящена истории Делоса. Оказывается, что когда все острова, отторгнутые от материка, получили свое твердое место на море, один только Делос не имел определенного места и плавал то ли в Эврипе, то ли около мыса Суния. Назывался он тогда не Делосом, но Астерией, потому что он подобно звезде упал с неба; и кроме того, он был той Астерией, сестрой Лето, которую некогда Зевс преследовал своей любовью и которая, упав на море в виде острова, этим способом избавилась от Зевса. В конце концов остров Астерия, плавая по Эгейскому морю, закрепился среди Киклад и стал убежищем для моряков и рыболовов. И только со времени рождения на нем Аполлона и Артемиды он стал называться Делосом, что значит «известный», «очевидный».

Третья и основная часть гимна (55—274) посвящена изображению блужданий Лето перед ее родами и рождению Аполлона на Делосе. Здесь прежде всего изображается гнев ревнивой Геры, решившей помешать рождению детей от Лето и поставившей для этого двух соглядатаев на земле — Ареса и Ириду, в то время как на небе за Лето следила она сама. Соглядатаи угрожали всем городам и островам, запрещая принимать Лето (55—68). Ввиду этого принимать Лето отказываются Аркадия и весь Пелопоннес; отказывается принимать ее и Фива (т. е. Фивы), к которой еще пока нерожденный Аполлон из чрева матери обращается с предречением о том, что не она будет местом его рождения на земле, но что около нее он убьет дракона Пифона (69—102). Не принимает роженицу и Фессалия. Лето с пламенной просьбой обращается к фессалийским нимфам, к горе Пелиону и к реке Пенею. И только Пеней захотел ее принять и уже почти начал ее принимать, но Арес стал угрожать завалить его течение горами и поднял такой гром военным оружием, напоминающий стуки и шумы в мастерской Гефеста под Этной, что сама Лето просила его спасаться от Ареса и не принимать ее (103—152). После этого богиня направляется на острова. Но даже гостеприимнейшие из них вроде Эхинад или Коркиры тоже отказывают ей в приюте. Против острова Коса возразил из чрева матери в пространной речи сам Аполлон, предсказывая, что этот остров будет принадлежать другому богу. При этом, поскольку в дальнейшем идет речь о борьбе Птоломея Филадельфа с галлами, становится ясным, что Каллимах здесь грубо льстит своему покровителю Птоломею Филадельфу. Наконец, после отказа и всех прочих островов, приют богине дает Астерия, призвав ее к себе словами теплого участия; и Лето на этом острове сама обращается к Аполлону с просьбой о скорейшем рождении (153—214).

Об этом событии Ирида тотчас же доносит Гере на Олимп раболепными словами. Она даже и сравнивается тут Каллимахом с верной охотничьей собакой. Однако Гера не собирается мстить Астерии, будучи ей благодарна за то, что та некогда предпочла Зевсу Море. Тут начинаются разного рода чудесные явления. С меонийского, т. е. лидийского, Пактола на Делос прибывают лебеди, которые с звонкими криками семь раз облетают остров, после чего и происходит рождение Аполлона и Артемиды. Медное небо присоединяется к общему ликованию. Основания острова, а также круглое озеро, река Иноп и олива (около которых происходило

рождение) делаются золотыми. Сам Делос произносит речь, в которой предсказывает свое будущее прославление, превосходящее даже коринфский мыс Керхнис, гору Киллену в Аркадии и остров Крит, связанные с именами Посейдона, Гермеса и Зевса (215—274).

Четвертая часть гимна (275—326) опять возвращается к восхвалению острова. Его не попирают ни Энио, ни Аид, ни кони Ареса. Из всех земель к нему шлют дары и оказывают почитание, и прежде всего, от рыжих аримаспов были принесены дары через Додону и Евбею девушками Упис, Локсо и Гекаэргей (как мы помним это — мотив из Геродота); после смерти последних они нашли почитание на острове, и молодежь приносила им на могилу свои волосы (тоже Геродот). Делос окружается хором островов. Хоры юношей воспевают на нем гимны Олена; девы пляшут на острове в честь бога; и заново украшается венками статуя Афродиты, некогда поставленная Тезеем после победы над Минотавром. Все моряки, и в любую погоду, при любых обстоятельствах останавливаются на Делосе для принесения жертв Аполлону, если им случается плыть мимо. Приветствие священному острову и приветствие Аполлону — заключительные слова гимна.

Уже простой обзор содержания этого гимна Каллимаха свидетельствует о том, что поэт занят в нем не столько создаванием новых мифов, сколько расцвечиванием отдельных подробностей и весьма искусной отделкой того, что в классическом мифе отличалось большой простотой и рассказывалось весьма кратко. Кроме того, этот гимн Каллимаха, как и все прочие пять его гимнов, отличается всеми чертами эллинистической литературы: бедностью мифологического содержания, расцвечиванием изложения большими речами, ученостью, большой зависимостью от классики (например, от Гомеровских гимнов или Геродота) и, наконец, некоторого рода морально-сострадательским тоном. Некоторые интересные мелочи все же здесь сообщаются, так что в целом мифолог не без удовлетворения изучает этот гимн.

Другой представитель ученой поэзии раннего эллинизма, А р а т, в своих «Phainomena», т. е. «Небесные явления», ни разу не упоминает имени Аполлона, хотя в связи с описанием неба у него было много поводов заговорить об этом божестве. Просмотр древних схолиастов к Арату, собранных у E. Maass, Commentariorum in Aratum reliquiae, Berol., 1898, обнаруживает, что этот недостаток у Арата часто восполняется схолиастами. Однако ввиду неизвестности хронологии этих схолиастов приводить из них ссылки для характеристики самого Арата было бы неправильно.

б) Далее следует остановиться на А п о л л о н и и Р о д о с с к о м, который в своей «А р г о н а в т и к е» большое место уделяет Аполлону в связи с тем, что эллинистические поэты вновь обратились к древней мифологии. используя ее, правда, в целях проявления своей учености и риторического искусства.

Иногда Аполлоний указывает на ряд древних черт Аполлона. Так, Летоид у него помогает в охоте (II, 698), является богом — пастухом — Номием, которому Медея водружает алтарь (IV,

1218); именуется Заревым (II, 686 и сл., 700 и сл.) и Светоносцем (Эглетом) (IV, 1714—1718). Кроме того, Аполлоний знает о связи бога с гиперборейцами, рисуя торжественную и грозную картину его возвращения домой из своих любимых мест (II, 674—685). Однако поэту известно, как Аполлон, лишенный хтонических черт, сам уничтожает таких чудовищ, как Титий (I, 759—762) и Дельфиний (Пифон) (II, 701—713).

В связи с героизацией Аполлон помогает аргонавтам. Он — хранитель у берегов — Актейский (I, 435); помогает всходить на суда — Эмбасий (402). Он дает лук Эвриту (88) — к нему обращаются за помощью Финей (I, 214—217) и Язон (IV, 1702—1713), подобно ему (III, 1283) и аргонавты (I, 435) возводят в знак благодарности алтари в стране Долионов (966 и сл.), мисов (1186) и вблизи Сфенелы (II, 927), а также приносят жертвы (I, 353). Сам Аполлон помогает Кадму (III, 1181) и Язону, подарив этому последнему треножники, охранять города (IV, 528—536), один из которых Орфей посвящает ливийским богам (1548—1550). Беотийцы и нисейцы почитают своим покровителем Аполлона.

Пророчества Аполлона также связаны с его помощью героям. Он обучает Мопса пророчеству (I, 66 и сл.), а также своего сына Идмона (144), возвещающего его волю (436—439), дает пророческий дар Финею (II, 181), именуется «Прорицателем» (493), предрекая удачное путешествие аргонавтам (I, 301).

Аполлон связан с искусством. Именно к нему в начале поэмы обращается автор (I, 1). Упоминаются также любовные связи Аполлона: с Киреной (II, 500—510), родившей ему Аристея, с нимфой Синопой, обманувшей бога (952), и с Коронидой, сына которой Асклепия он горько оплакивал (IV, 612—617), с Акакаллидой, от которой у него был сын Амфитемид (1490—1493).

Таким образом, у Аполлония Родосского Аполлон тесно связан с героической эпохой и по преимуществу все свои силы направляет на помощь героям — аргонавтам.

Что же касается конкретного выражения этой мифологии, то она, как и у Каллимаха, отличается очень большой ученостью, приводящей, как мы сейчас видели в этой сравнительно небольшой поэме, к массе разного рода мифологических деталей, к разным редкостным мотивам и к эффектной подаче отдельных, малозначащих сторон. Это не мешает тому, чтобы вся поэма и аполлоновские мотивы в ней отличались красотой и большой занимательностью. Но только красота эта — уже не классическая.

Материал из идиллий Феокрита незначителен. Встречаем простое обращение к Аполлону (V, 79); Аполлону приносится баран в связи с Карнеями (82 и сл.); Аполлон (XVII, 66—70) любит Делос «с темной повязкой» и близлежащий островок Ренею; Лин (XXIV, 105) — сын Аполлона; о платановой

роще Аполлона-Номия, «самого совершенного бога» (XXV, 20—22). Из эпиграммы (XXIV, (XIX) 4—6 Блюмен.) на могилу Архилоха читаем:

Музы любили его и любил его Феб дельфиец, видно, —
Так мелодичен и так искусен был.
Слагать стихи и петь под звуки лиры.

Можно пожалеть, что аполлоновских мотивов у Феокрита мало. Тогда мы имели бы здесь еще новую форму эллинистического Аполлона, наделенного эстетизмом и игривостью, свойственными поэзии Феокрита.

в) У Л и к о ф р о н а находим следующие материалы. Прежде всего интересное упоминание об Аполлоне как об отце Гектора (265). Этого мы не встречаем и у Гомера, у которого (Ил. X, 50) прямо сказано, что Гектор — «не сын ни бога, ни богини», но об отцовстве Аполлона читаем у Стесихора (PLG, frg. 69) и Ивика (frg. 34), а также и у схолиаста к этому стиху Ликофрона. Останки Гектора (1207—1210) Аполлон приказывает фиванцам вывезти из Офринея. Точно так же Аполлон (313) — отец Троила, убитого у его собственного алтаря, и (570 и сл.) Ания, делосского жреца от Ройо. Упоминаются возлюбленные Аполлона: Кассандра в тюрьме вспоминает свой отказ Аполлону во взаимности и свое безбрачие подобно Афине (348—356); Аполлон отнял у Кассандры убедительность ее предсказаний (1454—1460), хотя ее предсказания и оставались правильными; после похищения Марпессы Идасом Аполлон (560—563) испытывает на себе силу его оружия. Калхас (426) назван лебедем Кипея, Койта и Молосса. Это наименование не представляет неожиданности, поскольку лебедь — священная птица Аполлона, играющая роль в его мантике. Употребленные здесь три эпитета, хотя и несомненно относятся к Аполлону, но, кроме последнего с локальным значением, не очень ясны (первый, может быть, «Разрушитель», второй же — «Постельный»). Оресту (137) Аполлон приказывает заселить Эолию. Аполлон строит с Посейдоном троянские стены для царя Лаомедонта, обманувшего их с выдачей платы (521—523). Наконец, очень интересно место (1416—1420), где Кассандра упрекает Аполлона в ложном пророчестве, потому что он в свое время приказал афинянам построить деревянные стены, и обвиняет его в союзе с Плутоном, поскольку он оказался виной гибели большого числа афинян во время нападения Ксеркса на деревянные Афины. Остальные тексты говорят либо о местах культа Аполлона, либо об эпитетах бога.

Места культа: Дельфы (208), Кларос (1464) с Сивиллами, Дидимы (1379), Кумы (1278); Фимбрея (1464, 313).

Эпитеты Аполлона у Ликофрона: больше локальные —

(426) Молосский, (920) Патарский, (265) Птойский, (562) Тильфусский, (440) Дерайский по Schol. — от местности около Абдер, (522) Дримас (по Schol.) — предположительно от местности Дримайя в Фокиде), Зостерий — («Поясной») по горе Зостер в Аттике, где (по Paus. I, 31, 1) Лето разрешила свой пояс перед рождением Аполлона; по другим предположениям — от Зостерий в Кимах; (1207) Лепсий или (1454) Лепсией (туманный эпитет, может быть по одному Карийскому острову с культом Аполлона); (562) Орхией (по местности в Лаконике или Беотии), а также Скиаст (по местности в Аркадии), (448) Гилат — (Лесной) (Schol. Tzetzes) — по городу, на Кипре; возможны и другие предположения.

Из прочих эпитетов Аполлона более или менее распространенными являются у Ликофрона — (208) Дельфиний и (1207, 1277) Врач; (208) Кердоос — («Прибыльный»).

Остальные эпитеты Аполлона у этого писателя состязаются между собой по своей непонятности и редкости, что вполне соответствует его туманному стилю, требующему для каждой строки специального исследования. Таковы эпитеты: (920) Алайос (может быть, от alē-planē — «блуждание») (Etym. M. v. Alaios сообщает, что Филоктет по окончании своих странствований построил храм Аполлону Алайю и посвятил ему свой лук); (352) Форайос (то ли по Аттическому дему Форы, то ли от слова thoros — «семя» как умножатель стад); (1207) Терминтей (по терпентиновому дереву); (352) Орит (Hōritēs — может быть, как бог солнца и времен года); сюда же отнесем и упомянутые выше — Кипей и Койт. Все эти эпитеты, как и многие из локальных эпитетов, стоит привести по одному тому, что они являются часто не только редкими, но и единственными и свидетельствуют о нагроможденно-туманном и изысканно ученом стиле мифологии у этого эллинистического писателя.

Редкостные мотивы, как мы видели, встречаются у Ликофрона и в самой мифологии Аполлона. По ученой изысканности Ликофрон, может быть, наиболее яркий представитель александринизма. Читать его можно только обложившись многими и притом весьма специальными справочниками и исследованиями.

Александр Этолийский, современник Каллимаха и Феокрита, написал элегию «Аполлон», в которой бог пророчествовал о несчастной любви. Отрывок о несчастной любви жены Фобия, сына Нелея, сохранился у Парфения Никейского (Narr. amat. 14). Но в нем о самом Аполлоне нет ничего. Другое его произведение имеет интересное для нас название «Музы», шесть стихов из которого сохранил Авл Геллий (XV, 20). В них дается характеристика Еврипида, но нет ни слова о музах.

8. Ранний эллинизм. Проза. а) Из ранних эллинистических историков мы уже коснулись тех, которые дошли до нас в виде фрагментов. Те историки, которых мы коснемся в настоящем

разделе, представлены огромным числом страниц, составляющих иной раз не один, а несколько томов.

а) У Полибия мы уже столкнулись с замечательным текстом о могиле Аполлона, или Иакинфа, в Таренте. Кроме этого, можно было бы привести еще текст (VII, 9, 2), где карфагеняне приносят клятву греческим богам и в том числе Аполлону. Остальные тексты об Аполлоне у Полибия содержат только упоминания мест его культа и святилищ: Дельфы (XXXIX, 17, 1), Амиклы (V, 19, 3), Сикион (XVIII, 16, 1—2) с изображением Аполлона и священным полем, выкупленным Атталом для сикионян, Темн (XXXII, 27, 12), Ферм (XI, 7, 2).

б) Диодор Сицилийский в противоположность Полибию останавливался много раз на мифах, связанных с Аполлоном, и давал их иной раз в подробном изложении. Объясняется это тем, что у Диодора был повышенный интерес к мифологии; а этот повышенный интерес определяется его теоретической установкой — эвгемеризмом. Он ставил своей целью разоблачение мифов, понимая их как рассказы об обожествленных реальных исторических деятелях. Эвгемеризм является одним из характерных методов эллинистического мышления, которое всегда базировалось не на цельном человеке, но на той или иной изолированной способности его духа. Эвгемеризм возник на почве гипертрофии рассудка: отбрасывались все прочие стороны человеческого сознания и старались анализировать мифологию так, чтобы в ней не оставалось ничего мифологического. Эвгемеризм — сущность мифического обожествления — объясняет не чем иным, как все тем же самым обожествлением. Методика эвгемеризма в этом отношении очень проста. Берется какой-нибудь миф и выставляется некий якобы исторический деятель, о котором якобы и создан этот миф. Конечно, никаких таких исторических деятелей, совпадавших с тем или иным мифом, никогда не было, и никаких сведений о них тоже ни у кого не было. О них говорилось то, что гласил объясняемый миф; предлагалось поверить в существование таких исторических деятелей, самое представление о которых заимствовалось из самих же мифов. Это был субъективный идеализм, который объяснял все только выдумками корыстных фантазеров. В том обществе, которое уже переставало верить в мифических богов, демонов и героев, такая концепция была не только популярна, но и обладала некоторого рода прогрессивным характером, пусть хотя бы и поверхностным.

В греческой историографии не только Эвгемер проводил эту концепцию, но и другие историки, начиная еще с первых логографов вроде Гекатея Милетского или Геродора Гераклейского. Однако ясно, что Эвгемер всех их затмил своей популярностью,

так что с тех пор его концепция так и осталась под его именем. Диодор Сицилийский является одним из самых крупных историков, стоявших на эвгемеристических позициях в отношении мифологии, и потому его эллинистическая специфика ярче всего бросается в глаза. Правда, все существенное об Аполлоне говорится в первых пяти книгах его истории, поскольку книги эти посвящены как раз мифической истории до Троянской войны. Во всем остальном обширном сочинении Диодора можно найти только два-три несущественных упоминания об Аполлоне.

Мы коснемся сначала более обширных рассказов. Заметим, что изложение мифов всегда ведется у Диодора так, как будто бы это были не мифические боги, демоны и герои, но крупные исторические деятели, в существование которых предлагается беспрекословно верить. Заметим также и то, что рационалистическая метафизика эвгемеризма всегда мешает Диодору рассказывать что-нибудь особенно сказочное, или фантастическое, или хтоническое и всегда заставляет его выдвигать в мифах что-нибудь наиболее рациональное и безобидное, наиболее понятное обывателям, чтобы от этого легче было перейти к теоретически требуемому обожествлению реальных деятелей истории. Все это выхолащивает мифологию у Диодора, хотя иной раз, — конечно, уже просто по недосмотру, — кое-где и промелькнет тот или иной ценный мифологический мотив.

Сначала скажем о той досужей фантазии, которая лежит в основе всего эвгемеризма и которую Диодор прямо заимствовал у самого Эвгемера. Именно по сообщению (Lact. Inst. Divin. I, 11) Эвгемер рассказывал, что на каком-то острове Панхее в храме Зевса Трифилейского он нашел «Священную запись», составленную для будущих поколений якобы самим Зевсом, т. е. некиим человеком по имени Зевс, о своих подвигах. Этой досужей фантазии Эвгемера отдает дань и Диодор, который после (V, 42—45) описания чудесного острова Панхеи рассказывает (46,7), что на золотой колонне храма на этом острове Гермесом были начертаны деяния Урана, Зевса, Артемиды и Аполлона. Благодаря этим-то деяниям, думает Диодор, и были обожествлены соответствующие исторические деятели.

К числу подробных рассказов у Диодора об Аполлоне принадлежит прежде всего (IV, 71, 1—4) рассказ о его борьбе с Зевсом: убийство Зевсом Асклепия за воскрешение им людей, убийство Аполлоном киклопов и повеление Зевса о рабской службе Аполлона. Столь же подробный рассказ Диодор посвящает (II, 47) гиперборейцам с подробным описанием их быта и служения Аполлону, а также и (III, 59, 1—7, ср. V, 75, 3) состязанию Аполлона с Марсием.

Последний рассказ особенно подробен и даже содержит любопытные и редкие мифологические мотивы. Оказывается, Марсий был целомудренным юношей, безгрешно влюбленным в Кибелу. Когда Кибела сошлась с Аттисом и этот Аттис был убит ее отцом, то Марсий всюду следовал за ней, играя на свирели. Так дошел он до Аполлона, проживавшего в Нисе у Диониса, где и состоялось его состязание с Аполлоном. Здесь любопытен неожиданный мотив влюбленности Аполлона в Кибелу и о следовании за ней до страны гиперборейцев. Отношение Кибелы к этой любви и вообще ее дальнейшие результаты у Диодора не трактуются.

Подробно рассказывается (V, 62) о связи Аполлона с дочерью Стафила Ройо и с ее сестрами. От Ройо появляется сын Аний, ставший впоследствии пророком, а сестер Ройо Аполлон спас от самоубийства, к которому те хотели прибегнуть, боясь гнева отца за разлитое вино.

Краткое изложение, а иной раз даже почти только одно упоминание посвящается Диодором: (IV, 14, 3) дарению Аполлоном лука Гераклу, (74, 3) убиению сыновей Ниобы, (V, 49, 1) игре на свадьбе Кадма и Гармонии, (VI, 6, 6) службе у Адмета, (V, 58, 4) приказанию родосцам принять Форбанта, сына Лапифа, для очищения Родоса от змей и (55, 2) Аполлону Тельхинию в Линде на Родосе. Рассказывается (XIII, 108, 2) о вывезении карфагенянами статуи Аполлона из Гелы и об оскорблении ее в Тире; когда же (XVII, 46, 6) Александр занял Тир, он освободил Аполлона, приносившего несчастье тирийцам и назвал его Филалександром (т. е. другом Александра).

Искусства, приписываемые Аполлону: (V, 74, 5) кифаристика, медицина, мантика, стрельба из лука.

Кроме упомянутого брака Аполлона с Ройо и рождения Ания, Диодор говорит еще о: (IV, 69, 1; V, 61, 3) рождении Лапифа и Кентавра от Стильбы, дочери Пенея; (IV, 71, 1; V, 74,6) Асклепия от Корониды; (IV, 72, 2) Сира от Синопы; (81,1) Аристея от Кирены. Упоминаются и места культа Аполлона: (XXXII, 2) Аполлон Сарпедонский в Киликии, давший Александру загадочный оракул, впоследствии подтвердившийся; (V, 61, 1) храм на реке Ксанф в Ликии, построенный Ликом Тельхином; (XV, 18, 1) храм в городе Левке. Упоминается (I, 98, 5 и сл.) статуя Аполлона Пифийского, произведение Феодора и Телекла.

Отдельно перечислим упоминания оракулов Аполлона, которых у Диодора, как у историка, довольно много.

Сначала укажем на чисто мифические оракулы. Их всего пять.

Гераклу (IV, 31, 5) после убийства Ифита Аполлон приказывает продать себя в рабство и эти деньги отдать детям Ифита; (38,3) умирающего от плаща Деяниры Геракла Аполлон приказывает сжечь на горе Эте. По повелению Аполлона (61,2) прекращается во всей Греции засуха (в связи

с убийством Андрогея), а в дальнейшем для прекращения засухи в Аттике Аполлон повелевает периодически посылать на Крит к Миносу молодежь для пожирания ее Минотавром. Пифия (55,1) приказывает похоронить детей Ниобы в храме Геры и воздавать им героические почести. На вопрос лакедемонян (IX, 36, 3) о месте пребывания останков Ореста Аполлон в загадочной форме указал им на Тегею.

Далее — оракулы отдельным странам: (VIII, 27) ответ лакедемонянам после поражения их мессенцами, что помощь к ним придет от афинян (которые тут же послали им Тиртея); (13, 2) им же о том, что мессенцев можно победить не силой, но хитростью, (IX, 36, 2) им же — отказ Аполлона в помощи в войне с Аркадией; (XI, 45, 8) им же — указание о необходимости поставить в храме Афины Паллады статую замученного голодом царя Павсания; (VIII, 21,3) спартанским эпевнактам (детям илотов и спартанок) оракул отказал в Сиконе, приказывая им населить Сатирий и Тарент; (XVII, 10, 2—3) Дельфийский оракул на вопрос фиванцев, что означает появление паутины в храме Деметры, ответил очень неопределенно о важности этого знамения именно для беотийцев; (VIII, 6) на вопрос мессенцев о победе пифия потребовала принести в жертву девушку из рода Эпитидов; (26) пифия ответила сикионцам, что они в течение 100 лет будут управляться ликторами; (XXII, 9) когда дельфийцы, опасаясь галлов, вопросили бога, что им делать с сокровищами храма, оракул ответил, что он сам обо всем позаботится; (IX, 3) когда пифия приказала милетцам вручить золотой треножник самому мудрому, Солон, получивший треножник, посвятил его Аполлону; (V, 15, 3) переселенцам из Феспии и других городов в Сардинию под предводительством Иолая оракул предсказал вечную свободу и независимость; (VIII, 25, 2) оракул посоветовал халкидонам основать колонию у реки Апсий; (XII, 10, 5) жители Сибарита основали новое поселение Фурию по велению Аполлона; (IX, 16) грекам, осаждавшим Кирру, оракул ответил, что он дарует им победу, когда волны Амфитриты будут разбиваться у его храма; (VII, 14) пифия приветствовала пришедшего в храм Ликурга как бессмертного и предписала ему воспитывать спартанцев в духе мужества и согласия, что всегда даст им свободу; в другой раз оракул сказал Ликургу, что любовь к деньгам погубит Спарту; (IX, 31) дельфийский оракул ответил Крезу, что он, перейдя реку Галис, разрушит великое царство; (33) на вопрос Креза об исцелении немого сына оракул предсказал, что тот заговорит в несчастный для Креза день; (IX, 5) скифу Анахарсису, гордому своей мудростью, пифия сказала, что есть у горы Эты человек более мудрый, чем он; (VIII, 30) Аркесилай Киренский получил прорицание, что он излечится от болезней, когда будет следовать заветам Батта, основателя царства; (25) Антифему и Энтиму пифия приказала построить в Сицилии город Гелу у реки того же названия; (VII, 17) Пердикке оракул приказал основать город Эги в Македонии; (XVI, 91, 2) Филипп Македонский перед войной с персами истолковал оракул Аполлона о готовом к жертве животном в свою пользу; как оказалось впоследствии, он сам погиб от руки персов; (XXXIV, 13) пифия ответила Атталу, (I) что правнуки его потеряют царство; (V, 59, 2) Алфемену, царю Крита, было предсказано оракулом, что он убьет своего отца; (XIV, 13, 3) Лисандр, спартанский полководец, тщетно пытался подкупить оракула в Дельфах, Додоне и Кирене.

Материалы Диодора Сицилийского об Аполлоне достаточно разнообразны и интересны. Жаль, что его рационализм везде мешал ему разрабатывать мифологию Аполлона. Так, например, помещение Аполлона среди критских богов (V, 74), как и вообще выведение большинства эллинских богов с Крита, в устах такого кропотливого излагателя, каким является Диодор, могло бы дать

огромный материал для понимания хтонических корней Аполлона, да и для классического Аполлона. Но в Критском Аполлоне он нашел только врача и музыканта. Весьма интересны приводимые им многочисленные оракулы Аполлона. Они могут дать обильную пищу для мифологии и вообще для историка, рисуя ту живую атмосферу, в которой существовала, поддерживалась и развивалась мифология Аполлона. Но все подобного рода материалы Диодора были бы гораздо интереснее, если бы сам он относился к ним более серьезно.

в) Страбон как географ не должен был бы особенно глубоко касаться мифологии. Однако он проявляет настолько разносторонний интерес к истории Греции, что отсутствие у него глубоко разработанной мифологии Аполлона несколько разочаровывает. Мы сначала укажем несколько мест с более или менее подробным изложением мифа об Аполлоне. Остальные перечислим кратко.

Аполлон (X, 3, 21), по свидетельству Ферекида, приводимого Страбоном, имел от Ретии девять сыновей корибантов. Он также (IX, 2, 34) родил от Мелии Тенера, который был истолкователем птойского оракула, и (XIV, 5) Мопса от Манто. (XIV, 1, 5) Аполлон любил Бранха, служителя оракула Аполлона Дидимейского вблизи Милета. Он (XII, 8, 15) состязался в музыке с Марсием в Келенах, (XIV, 5, 17) умертвил Амфилоха, вызвавшего Мопса на поединок, (IX, 3, 12) Тития и Пифона. Он (X, 1, 10) служил в эретрийском храме, построенном Адметом.

Аполлон — водитель муз, в честь него устраивались процессии и хоры, почему и служители его «образованные лица», «музыканты» и прорицатели (X, 3, 10). Милетцы и делоссцы (XIV, 1, 6) почитают Аполлона Улия, посылающего здоровье, и сам Аполлон у них — бог-исцелитель. Аполлону Парнопию (XIII, 1, 64) беотийцы приносили жертвы.

Перейдем к перечислению у Страбона оракулов.

По свидетельству Эфора (VIII, 6, 14), Посейдон уступил Аполлону Пифон в обмен на Тенар. Он же сообщает (IX, 3, 11), что Дельфийский оракул основан Аполлоном и Фемидой. Во время нашествия персов Аполлон (XVII, 1, 43) покинул оракул Бранхидов. В Оробии на Эвбее (X, 1, 3) был оракул Аполлона Селинунтского.

Аполлон (VII, 6, 2) прорицал основателям Византии о месте для их города. О прорицаниях также — IX, 3, 4. Мессенцам, оскорбившим спартанских девушек, Аполлон (VI, 1, 6) приказал отправиться вместе с халкидянами, десятая часть которых была посвящена Аполлону, в Регий, так как их страна будет занята спартанцами. Агамемнон (IX, 3, 2) вопрошал перед войной Дельфийский оракул. Ликург (X, 4, 19), составляя законы, также обращался к оракулу Аполлона. Фалант, глава заговорщиков в Спарте, по решению оракула (VI, 3, 2) должен был основать колонию Сатирий, Архию и Мискеллу; основателям Сиракуз и Кротона (2, 4) также пророчествовал Аполлон.

При обозрении оракулов Аполлона, приводимых Страбоном, обращает на себя внимание их государственный и политический характер (например, указания об основании колоний).

Огромное количество мест у Страбона посвящено храмам Аполлона, которые мы рассмотрим в географической последовательности, начиная с Дельф как центра всего аполлоновского культа.

Дельфы (IX, 3, 3) занимают южную часть Парнаса и расположены в заливе Фокиде. Считалось, что этот храм (6) расположен в центре Эллады, почему он и называется «Пупом» земли, который там и показывали. Благодаря удобному положению Дельф, соседние народы (7) образовали союз амфиктионов для защиты храма, куда приносили дары из разных мест и где соорудили сокровищницы Крез и его отец, Гиг (8), жители Сибарита, Спинеты с Адриатического моря, построившие там (V, 1, 7) сокровищницу, (VI, 1, 15) жители Метапонта, посвятившие богу золотую жатву и (V, 2, 3) агиллаи. В эпоху Страбона храм (IX, 3, 8) был беден и разграблен фокейцами. Галлы под предводительством Бренна (IV, 1, 13) напали на Дельфы, и сокровища храма были найдены в Галлии, в Толоссе. К мифическим временам (IX, 3, 9) относится храм в Дельфах из перьев, знаменитая пещера (5), где прорицала пифия, а также (9) храм Трофония и Агамеда и гробница Неоптолема. В Дельфах (10) устраиваются состязания кифаредов в честь Аполлона и Пифийские игры. Остальные храмы и святилища Аполлона мы рассмотрим в порядке географического распределения книг Страбона; но ввиду некоторой разбросанности даваемых им сведений, нам придется ради ясности обзора и в целях более удобной классификации кое-где отступать от последовательности изложения у самого Страбона.

В первых шести книгах этих упоминаний нет. Если это понятно относительно первых двух книг, имеющих теоретический характер, то это менее понятно относительно III—VI, где рассматриваются Иберия, Галлия, Британия и Италия, включая Великую Грецию. Получается, что весь Запад Римской империи не имел ни одного храма Аполлона. Это, конечно, нужно считать у Страбона случайностью. Что касается прочих книг, то (VII, 6, 1) на Понтийском берегу упоминается храм Аполлона в колонии милетян Аполлонии. В Пелопоннесе — (VIII, 5,1) храм в Амиклах, (6,1) в Лаконской Делии, (6, 22) в Тенее (причем Страбон склонен отождествлять этого Тенейского Аполлона с Тенедосским). В Беотии Страбон указывает (IX, 2, 27) храм Аполлона Тильфосского. При описании Дельф (IX, 3, 9) упоминается храм Аполлона Дидимейского. В Фессалии — (IX, 5, 14) храм Аполлона Филлия, в Фессалиотиде. На Эвбее — (X, 1, 6) храм Аполлона Мармарина, причем (1,10) упоминается храм в Эритрее близ Фарсалии, где, как мы знаем, служителем был сам Аполлон. В Этолии — (X, 2, 21) храм Аполлона Лафрия, около Калидона, (2,7) храм Аполлона Актия в Амбракийском заливе (упоминаемый также в VII, 7, 6) и на прилегающем острове Левкадии — (2,9) храм Аполлона Левкаты

Таким образом, храмы Аполлона на Балканах указываются у Страбона довольно скудно (один храм в Северной Греции, несколько храмов в Средней и Южной Греции и один храм на Эвбее). Подробнее говорится о Дельфах, но зато ничего об Аттике.

В остальных книгах, посвященных уже островам и Малой Азии, материал на эту тему тоже не богатый. Что касается островов Эгейского моря, то (X, 5, 1) упоминается: храм Аполлона Айглета на Анафе, около Крита; (XIV, 6, 3) на Кипре; (XVI, 3, 2) на Икаре в Персидском заливе; (X, 5, 2) на Делосе; (5,6) Сминфия на Кеосе; (5,15) в Халкии; (XIII, 1, 64) на Родосе (Аполлон Эрифибий); (XIV, 1, 35) в Хиосе; (XIII, 2,5) на не названном остро-

ве около Пордоселены и (1,46) на Тенедосе. Что же касается Малой Азии, то Страбон нашел нужным отметить храмы Аполлона (XII, 2, 5) в Катаонии; (3,22) у алазонов, (XIII, 3, 2) в Лариссе на Каистре; (3, 5) в Гринее (древность и роскошь этого прорицалища подчеркивается); (XIV, 1, 5) в Дидимах около Милета; (1,36) между Клазоменами и Смирной; (3,6) в Патарах, а также в Троаде (XIII, 1, 13), в Адрастее (1,48) и (61) Хрисе, (62) Килле и (35) Аполлона Фимбрейского около Трои. Еще упоминаются храмы Аполлона (XVI, 1, 7) в вавилонском городе Борсиппе, (2,6) в Сирийской Дафне; (XVII, 1, 42) в египетском Абидосе (где и священная роща) и (1,47) в городе Гермонфиде, где поклоняются Аполлону-Зевсу. Последнее сообщение было бы для нас чрезвычайно интересным, если бы оно относилось не к Египту, но к Греции.

Если подвести итог Страбону, то из этого довольно скучного обзора всего только несколько сообщений обладают большим интересом и оригинальностью. Это — заимствованное у Ферекида сообщение о связи с корибантами, (см. стр. 457) хтоническими существами. Далее, сообщение о храме в Эретрие, где Аполлон был сам своим собственным служителем, — мотив, идущий из седой старины, когда бог и жрец (да заодно и жертва) понимались как нечто единое и нераздельное.

Важны упоминания о хтонических типах Аполлона — Сминфея, Лафрия, Улия, Парнопия, Айглета, Актайского, Тильфоссия, Фимбрейского, Аполлона в Килле, Хрисе и на Тенедосе. Интересно отметить также и то, что храмы Аполлона, привлекшие внимание Страбона и даваемые у него в небольшом количестве (в сравнении с обширностью его труда), почти все относятся к седой старине, связаны с очень древними культами и несут на себе печать ярко выраженного хтонизма. Этот географ, по-видимому, обращал главное внимание на все древнейшее и знаменитейшее; и только некоторые политические моменты в мифологии Аполлона (например, как основателя колоний) указывают на более поздний и уже классический характер приводимых у него сведений. Поэтому за видимой описательностью и эклектизмом у Страбона чувствуются, правда, не очень сильно, но все же вполне заметно архаистические интересы и реставрационная тенденция.

г) Дионисий Галикарнасский упоминает об Аполлоне всего несколько раз. Так (Ant. Rom. I, 23), пеласги во время неурожая молились Зевсу, Аполлону и Кабирам. Сообщение это интересно потому, что Аполлон здесь мыслится в явно хтоническом окружении. Римляне (XII, 9) однажды по повелению оракула сделали особое приношение Аполлону и Лето, Гераклу и Артемиде, Гермесу и Посейдону — текст малозначителен. Упоминается еще (II, 61) Дельфийский Аполлон, у которого Ликург просит совета для своего законодательства. Говорится о посольстве римлян в Дельфы (IV, 69) во времена Тарквиния Гордого, о принесении Брутом Аполлону деревянного

посоха и высмеивание его за это его спутниками. Дорийцы (25) соорудили храм Аполлону Триопскому.

Что касается другой группы сочинений Дионисия Галикарнасского, а именно историко-литературной и теоретико-литературной, то и в них Аполлон занимает ничтожное место. Так (Opusc. II, 256, 14—16) вожди и эпонимы всякого славословия на Олимпе — Зевс и в Пифоне — Аполлон, причем (21 и сл.) Аполлон — «изобретатель музыки» и «тождественен с солнцем», «солнце же виновник блага для всего». Здесь не может не бросаться в глаза прямое отождествление Аполлона с солнцем, которое в дальнейшем станет аксиомой. Лавр (259, 8 и сл.) посвящен Аполлону и является мантическим растением. В остальных случаях Аполлон попадается в этой группе сочинений Дионисия только в цитатах из Гомера, причем никаких объяснений специально не дается.

д) Философы раннего эллинизма ввиду своего материализма в космологии и ввиду своей склонности к житейской мудрости имели мало поводов касаться Аполлона и рассуждать об его мифах. Примечательное явление в философии этого периода — это аллегоризм, который особенно процветал у стоиков.

Мы хотели бы только подробнее сказать о стоике III в. до н. э. Корнуте, трактат которого, посвященный аллегоризации античной мифологии, все еще недостаточно используется мифологической наукой. В своем трактате Корнут посвящает Аполлону и Артемиде 32-ю главу.

Для Корнута Аполлон есть прежде всего солнце, а Артемида — луна; их стрелы — это испускаемые ими лучи. Перечисляя другие толкования, Корнут приводит и то, согласно которому эпитеты, указывающие на способность далеко метать, свидетельствуют об их пагубной силе, как равно и о борьбе с этой пагубной силой. Аполлон — и распространитель чумы (Гомер) и уничтожитель ее, потому что солнечные лучи убивают заразу и вредные испарения. Может быть, Аполлон получил свое имя и от греческого слова, означающего «простоту».

Аполлон — огонь, и он также юноша, поскольку огонь вечно юн и бодр. И Феб он потому, что он «чистый и блестящий». Таким же образом надо понимать и его эпитеты Златовласый Длинноволосый, Делий, Фаней. Оттого что он выявляет скрытое, называется он также и Пифием; а поскольку его изречения допускают разное толкование, а может быть и в связи с движением солнца по зодиакальному кругу, он называется Локсием.

Музыкальные функции Аполлона Корнут связывает не только с обычной музыкой, но и с небесной музыкой, при помощи которой Аполлон является устроителем и организатором всего кос-

моса. С точки зрения целительных и охранительных функций рассматриваются далее эпитеты Аполлона — Пастушеский, Волчий, Волкоубийца, Придорожный, Пэан.

Характерными для Корнута являются космизм и космологизм, совмещение губительства и исцеления, аллегоризм.

9. Поздний эллинизм. Поэзия. а) Отметим прежде всего авторов так называемой второй софистики, у которых находим, правда, незначительные материалы.

Оппиан в начале своего сочинения (De ven. 1, 9) просит милости у титана Фаэтона и Феба-Аполлона. Следовательно, Оппиан различает Аполлона и солнце. Там же (365) среди красавцев упоминается Аполлон Лавроволосый. Встречается призывание Артемиды, сестры Аполлона (II, 2. De pisc.), где говорится (II, 26) о том, что песни — дары муз и Аполлона. Идущий в сражение (V, 617) воспевает «Фебову славу». Хотя Оппиан и пишет стихами, но глубокий прозаизм его сочинений давал мало поводов касаться Аполлона.

Бабрий (68) перелагает в стихи прозаическую басню эзоповского сборника (см. стр. 367). Простая басня Эзопа изложена здесь более цветисто и более подробно. Но ее идейный смысл от этого не углубляется.

б) Необходимо отметить еще два текста, относящиеся к нашей теме и принадлежащие Месомеду, вольноотпущеннику Адриана, — это гимны Аполлону-Солнцу и музе Каллиопе. Гимн к музе долгое время приписывался Дионисию Александрийскому; но впоследствии было установлено палеографически, что имя Дионисия Александрийского относится не к этому гимну, но к тому трактату по музыке, который в той же рукописи предшествовал гимну к музе. К этим двум гимнам имеются и античные ноты, которые напечатаны и переведены на современную нотопись. (C. Jan, Musici scriptores graeci, Lips., 1895, 460—468.) По этому изданию мы и дадим прозаический перевод обоих гимнов.

Первый гимн именно к солнцу, которое тут уже неотделимо от Аполлона, гласит следующее.

«Да умолчат весь эфир, земля, моря и ветры. Пусть безмолвствуют горы и долины, голоса и пение птиц. Ведь к нам собирается прибыть Феб нестриженновласый, с прекрасной шевелюрой. Отец снежноочитой Зари, ты гонишь розовую колесницу по крылатым следам ее коней, гордясь своими золотыми кудрями, сплетая гибкие лучи по хребту беспредельного неба, вращая по всей земле многозоркий источник сияния. Реки бессмертного огня рождают из неба радостный день. Хор ясных созвездий ведет для тебя хоровод по владычному Олимпу, вечно воспевая долгую песнь и наслаждаясь Фебовой лирой. Голубая Луна водительствует впереди над временами года в сопровождении белых барашков. Тебе радуется благотворный разум, вращая многодорожным миром».

Гимн музе Каллиопе следующий:

«Пой, милая Муза, и возглавь мою песнь. Ветерок с твоих рощ пусть действует на мой разум. О Каллиопа, мудрая предводительница восхитительных муз, и ты мудрый дарователь тайн, дитя Латоны, делосский Пеан, предстаньте мне благосклонно».

По поводу обоих гимнов необходимо сказать, что их красоты и изысканные выражения указывают на чисто эстетическое понимание Аполлона и муз. Здесь уже не чувствуется древнего мифологического реализма; и Месомед пользуется именами Аполлона и муз приблизительно так же, как всегда пользовались ими в новое время многие поэты, реально не верившие ни в какого Аполлона и ни в каких муз.

в) В поэме Квинта Смирнского «Постгомерика» Аполлон также является помощником героев, но только героев Троянской войны (VIII, 390).

Он нисходит с Олимпа в образе зверя (здесь черта явно хтоническая), чтобы помочь троянцам (III, 30—34), убивает Ахилла (35—67), и сребролукий (IV, 40) мечет стрелы в греков (79,87). Когда же Гера бранит его за подобное злодеяние (96—128), он отвечает молчанием (129 и сл.).

Тело Главка бог уносит в Ликию (IV, 1—6), Деифоба спасает от Неоптолема (IX, 256—258), в тучах и молнии является на помощь троянцам (291—298), в образе Полиместора направляет в бой Энея и Евримаха (XI, 129—142), радуясь подвигам героев (169 и сл.). Грекам зато он вредит всюду и всегда. Выше мы говорили, что он убивает Ахилла, а также пытается убить Неоптолема (IX, 304—312) и разрушает стены греческих укреплений (XIV, 639). Храмы бога в Пергаме упоминаются несколько раз (XII, 481, 517; XIII, 434), известен также Аполлон Сминфей (XIV, 413) и его пророчества через Калханта (XII, 103).

У Трифиодора во «Взятии Илиона» лишь несколько раз упоминается Аполлон. Он дает пророческий дар Кассандре (417), уходит в Ликию в связи с угрожающей Трое гибелью (509) и убивает в Дельфах Неоптолема (641—646).

Колуф в своем небольшом «Похищении Елены» вспоминает, как Аполлон пас стада у троянцев (308, 310) и строил им с Посейдоном стены (279, 288, 306). Упоминается история любви Аполлона к Гиацинту (240—245) и песнопения бога на свадьбе Пелея (24).

г) Рассмотрим материалы, касающиеся Аполлона, которые в большом количестве предоставляет нам Нонн в своей поэме о Дионисе.

Больших отрывков, могущих подробно обрисовать образ Аполлона, в этой поэме немного. Среди них есть такие, которые представляют этого бога в виде еще диком и стихийном, наделенным губительными свойствами.

Рассказывается (XIX, 317—327) о состязании Аполлона с Марсием и о страшной каре, постигшей этого последнего. В нескольких строках рисуется выразительная сцена сдирания кожи с Марсия и последующего его

превращения в реку. Связь Аполлона с растительной стихией в образе Гиацинта и Дафны также имеет место у Нонна. Аполлон (XIX, 102—105) передает Эагру, отцу Орфея, скорбные песни о своей любви к Гиацинту, о воскресении его в Амиклах; Марон (181—188), служитель Вакха, не знает печальных историй Атимния, Фаэтона и Гиацинта, любимых Фебом. Аполлон (XXIV, 99—101) любит лавр в память своей любви к Дафне, историю которой Афродита рассказывает Моррею. Лавр (XXXIII, 210—224; XVII, 339—342) — дерево Аполлона. Аполлон оплакивает Гиацинта так же, как Вакх Гименея.

Есть тексты, говорящие о связи Аполлона с гиперборейскими выходцами и их пророками: рассказывается (XIII, 300—309) об Аристее, сыне Феба и Кирены, которому Аполлон дарит стрелы и лук; Аполлон дает летящую стрелу (XI, 132 и сл.) Абарису; Аполлон (XXIV, 82—85) провозит Аристея на влекомой лебедями колеснице через море. Аполлон принимает участие в сражениях. Гермес (XXXVI, 110—128) увещевает Аполлона, натиск Феба (89—92) подобен грому. Однако Аполлон не только мечет стрелы, но и дарит на свадьбу Гармонии свою лиру (I, 425—427), а также исцеляет Ино от безумия (IX, 276—289).

Дается замечательный синтетический образ Аполлона (XXVI, 251—277). Зевс просит его помочь Вакху и называет Феба пастушеским богом Номием, стрелком, светильником, пророком, богом наук, хозяином земной оси. Феб, по словам Зевса, разделяет с Дионисом владычество над Парнасом, две вершины которого посвящены этим двум братьям. Здесь собраны воедино все основные функции Аполлона: наиболее древние, световая, скотоводческая и стихийно-оргиастическая, далее — пророческая, военная и связанная с науками и, наконец, универсально-космическая, в которой Аполлон выступает как устроитель и организатор движения мира.

Перейдем к более мелким упоминаниям об Аполлоне у Нонна.

Аполлон — в связи с Гиацинтом, полустихийным существом (III, 153, 156), ревнует Зефира к юноше, (161) он оплакивает его; (XII, 208) Аполлон не сделал напитка из лавра и гиацинта; (XI, 330) Аполлон именуется Гиацинтием. (XIII, 82) — Аполлон бог лавра; (129) — у Аполлона Дафния общий с Вакхом Парнас; (XLVIII, 300) упоминается Аполлон и Дафна-лавр.

Связан Аполлон с животным миром: (XVI, 104) в Спарте он покровительствует собакам; (XLVI, 338) Аполлон и Артемида могут превратить Автоною в оленя. Аполлон наделен губительными функциями: (V, 101) он не спасает Актеона; (X, 303) он губит Марсия. Всё небо принадлежит Аполлону, он — бог космоса (XXXI, 51).

Военные и героические функции тоже присущи Фебу: (VII, 105) он мечет стрелы; (XIII, 28) убивает чудовище Дельфиния; (XX, 62) дротик его покрыт кровью гигантов, детей Ифимедии; в честь убийства Пифона учреждены Пифийские игры (XXXVII, 145). Он помогает героям: Кадма одаряет луком (V, 130); (XXVII, 332) помогает Вакху; (XXXIII, 340) помогает Астерии, бегущей от Посейдона; (XXXVII, 736) направляет в цель стрелу Гименея, угождая Вакху; (XXXVIII, 60) помогает Эрехтею в битве.

Аполлон — бог искусства: (II, 218) он бросает свою лиру, завидевши Тифона, (333) на этой лире воспевает Зевсу битву с Тифоном; (V, 101) Исменийский Аполлон на свадьбе Гармонии играет на лире и (576) дарит свою лиру Персефоне; (XI, 112) по мнению Вакха, Ампелос поет лучше Аполлона, (XLVI, 300) он один сможет спеть песнь о страданиях Автонои.

Аполлон — пророк и тесно связан с Дельфами и далекими гиперборейцами (XXXVIII, 206), он правит колесницей, запряженной лебедями; (XL, 401) он дельфийский бог; (XLVIII, 708) — бог скалистого Пифона; (XLI, 222) нимфа Берое пьет воду из святилища Аполлона в Дельфах.

Следует отметить также целый ряд текстов общего содержания: (II, 590) Аполлон — служитель богов, (IV, 95) он сватает Гармонию и его (91) принимают во дворце; (97 и сл.) Песиноя хочет стать женой Аполлона, (101) девушка последует за ним, бросив свою родню; (105 и сл.) статуя Феба имеет золотую корону; (VIII, 79) Аполлона когда-то преследовала Гера; (VIII, 226) он подозревается в соблазнительстве Семелы; (X, 197) Ампелос кажется Вакху сыном Аполлона; (323) Вакх просит отдать молнии Зевса Аполлону; (XI, 328) этот последний — счастливее Вакха в любви; (XIII, 33) только пострадав, как Аполлон, Вакх сможет попасть на небо; (XXIX, 27) колесницей Феба управлял Атимний; (XXXIII, 163) Аполлон боится стрел Эрота; (XXXV, 114) влюбленный Марс появляется, как Аполлон, в белых одеждах; (332) своей красотой Аполлон не сравнится с Вакхом; (XLV, 89) сияющий Аполлон является без рогов быка; (XLVIII, 978), Вакх восседает на небе рядом с Аполлоном.

Маститый вождь позднего античного декаданса Нонн в своей концепции Аполлона и в своих многочисленных высказываниях о нем прекрасно демонстрирует все особенности этого последнего периода античной литературы, ее реставрирующий характер, ее импрессионистскую выразительность, тщательную отделку деталей, нарочитый хтонизм, ее вполне свободную и произвольную фантастичность вместе с огромной ученостью и субъективизмом. Вскрыть все это в подробностях, конечно, могло бы только специальное исследование, для которого мы сейчас привели почти исчерпывающий материал.

10. Поздний эллинизм. Проза греческого Возрождения. Историки и философы. а) Из историков второй софистики, или греческого Возрождения, у А р р и а н а (Anab. III, 27, 5) сообщается об одном жертвоприношении Аполлону и еще одно (VII, 29, 3) простое упоминание.

Д и о н К а с с и й (XLV, I, 2) сообщает слух о рождении Октавиана от Аттии, которая якобы забеременела от Аполлона, принявшего вид дракона. Калигула (LIX, 26, 6) считал себя связанным с разными богами и в том числе с Аполлоном. Встречается у Диона Кассия эпитеты Аполлона: (LXIII, 14, 2) «Пифийский», (LI, I, 3) «Актийский», (XXVII, 15, 6) «Граннский» (редчайший эпитет кельтского Аполлона-целителя). Упоминается (LIII, 1, 3 и LVIII, 9, 4) храм Аполлона на Палатине; во фрагменте 84, 2 описывается интересный случай, как однажды при Гракхах с неба попадали камни, разрушили храмы и поубивали людей и как статуя Аполлона по этому поводу

три дня плакала и как по совету оракула она была брошена в море.

А п п и а н ни разу не упоминает имени Аполлона, и только встречается несколько упоминаний Дельф, например (Bell. Annibal. 27) о посылке римским сенатом Квинта Фабия в Дельфы за советом или (Bell. Maced. 19) о жертвоприношении в Дельфах. По Г е р о д и а н у (истор.) (VIII, 3, 8 и сл.) италийцы во времена Максимина называли бога, обещавшего победу, то Белом, то Аполлоном.

б) Философы греческого Возрождения, кроме Плутарха, говорят об Аполлоне мало. Э п и к т е т (III, I, 16—18) говорит о пророчестве Аполлона Лаю. Подчеркивается, что Аполлон пророчествовал, несмотря на нежелание Лая подчиниться этому пророчеству. Также и Сократ давал наставления своим посетителям, хотя те не всегда его слушали. Говорится (III, 13, 4) о Зевсе, что при мировом пожаре и он остался бы один и жаловался бы на отсутствие своих родственников, таких,как Гера или Аполлон; (III, 10, 4) упоминается «Пайан Аполлон!» — как призыв.

Д и о н Х р и з о с т о м (I, p. 347, 27 и сл.) говорит, что «некоторые считают одним и тем же Аполлона, Гелиоса и Диониса», причем, по его мнению, вообще очень многие сводят разные божества к какой-нибудь одной силе или значению. Это суждение Диона Хризостома весьма характерно для наступающего века синкретизма, так как в дальнейшем для всего неоплатонизма вообще все боги сольются в одно Солнце, так что получится какой-то своеобразный языческий монотеизм.

Кроме этого общего суждения об Аполлоне, у Диона Хризостома имеется несколько совершенно беглых упоминаний аполлоновских мифов:

(I, p. 169, 6 и сл.) об убиении Аполлоном и Артемидой прекрасных детей Амфиона (чаще говорится—Ниобы); (p. 189, 6—9) о разрушении с Посейдоном троянских стен (по Гомеру); (II, p. 213 и сл.) об его рабском служении; (p. 67, 9 и сл.) в связи с Аполлоном и музами говорится о «божественном ритме» и о «чистой и возвышенной гармонии»; Еврипида (I, p. 249, 30 и сл.) Аполлон считал «мудрым», а (II, p. 6, 21) нравившегося ему Архилоха он назвал (p. 4, 23) «служителем муз», изгнавши из храма его убийцу. Сократ (112, 2—4), почитая богов вообще, воспевал пеан также и Аполлону. Дион Хризостом рассуждает (I, p. 163, 32—164, 8) о разнице божественного и человеческого языка, приводя примеры разных наименований одного и того же предмета; божественное название реки Скамандр — Ксанф, птицы Киминды — Халкида и т. д. В связи с этим говорится, что, например, Гомер (8—12) мог запрашивать Аполлона, прекрасно понимая этот двойной язык. Но далеко не все обладали этим даром. Упоминаются оракулы, данные (14—24) Лаю, с последующей историей Эдипа, (25—31) Крезу, (32—p. 165, 4) Оресту и (p. 400, 21—401) двум афинянам, обывательски понявшим вещание Аполлона об украшении ушей. Упоминается (p. 212, 21 и сл.) Кассандра, жрица Аполлона, а также (II, p. 1, 11) трезубец Аполлона (ред-

чайший атрибут этого бога) и (р. 15, 27) почитание Аполлона жителями Тарса. Наконец, имеется малозначительный текст (I, р. 375, 6 и сл.) о запрещении Аполлоном изгонять из его храма молодых животных.

Марк Аврелий об Аполлоне не упоминает ни разу, а Секст Эмпирик упоминает его один раз: (Pyrrh. III, 221) Аполлону, особенно Дидимейскому, ненавистны жертвы животными, в то время как они приносятся другим богам, а Кроносу — даже людьми. Птолемея и Галена мы не просматривали, так как по самому характеру их произведений у них трудно ожидать каких-нибудь сведений об Аполлоне.

11. Плутарх. Плутарх Херонейский в отличие от других философов и историков греческого Возрождения в своих многочисленных трактатах часто касается разных вопросов относительно Аполлона. Два трактата посвящены ему целиком.

а) Первый трактат «О надписи „E“ в Дельфах» посвящен обзору разных теорий относительно этой загадочной надписи в Дельфах. Нужно иметь в виду, что этот знак имел такой вид, что «его можно было прочитать и как „E“ и как „EI“». Все теории, относящиеся к толкованию этого загадочного знака, Плутарх распределяет между лицами, разговаривающими в этом трактате. Один из разговаривающих утверждает, что это есть символ числа 5 и обозначает пять мудрецов. Другой видит здесь форму вопрошения к Аполлону, читая здесь «EI» и понимая эту надпись как греческое вопросительное «ли», третий участник разговора находит тут указание на свойственную Аполлону диалектику, переводя это «EI» как греческий союз «если». Четвертый собеседник, видя в этой надписи указание на пифагорейскую пятерку, развивает ряд соответствующих чтений. Наконец, высказывается и тот более обычный взгляд, что надпись эта есть греческий глагол «быть» в форме «ты еси». Тут якобы указывается на чистое бытие Аполлона, лишенного всякой беспорядочной множественности и спутанности.

Другой трактат «О падении оракулов» тоже рассматривает ряд важных вопросов относительно Аполлона Дельфийского. Здесь же высказываются разные соображения о причинах падения Дельфийского оракула, многие из которых обладают для нас известным историческим интересом. По мнению одних, оракул пришел в упадок ввиду задавания Аполлону нечестивых или слишком бытовых вопросов. Другие думают, что причина здесь заключается в падении всей Греции и в превращении ее в пустыню. Развивается далее небезынтересная теория о том, что оракулами руководят не вечные боги, но смертные демоны. Поскольку Аполлон — бог, а не демон, он не убивал дракона и не очищался и вообще был выше всех подобных дел. Хотя боги и связаны с демонами, но вещают именно демоны, будучи

посредниками между богами и людьми. Со смертью дельфийского демона погиб и сам Дельфийский оракул. Говорили также, что поскольку Аполлон есть солнце, действующее на испарение, испарения же стареют, то наступает время, когда Аполлон перестает действовать. Наконец, пифию нельзя насиловать постоянными требованиями ответа; она может и умолкнуть. В трактате немало разного рода сведений об оракулах Аполлона и о разных отдельных моментах его мифологии, которыми мы в предыдущем уже неоднократно пользовались.

Для историка интересен также его трактат «О том, почему пифии в настоящее время не пользуются стихотворным размером». Так же как и в трактате «О падении оракулов», историко-мифолог найдет здесь для себя богатый материал, рисующий печальную картину гибели античного общества и его идеологии. Сам Плутарх был жрецом в Дельфийском храме, так что ему больше, чем кому-нибудь другому, известно и все славное прошлое этого храма, и его печальная судьба в последние времена античности. Огромный интерес представляют собой также и разрозненные материалы по Аполлону, которые можно найти в его обширнейшем литературном наследии. Можно сказать, что Плутарх высказал об Аполлоне решительно все существенное, что представлялось тогдашнему мыслящему человеку.

б) Прежде всего имеется ряд высказываний Плутарха о самой *сущности* Аполлона. Мысль об Аполлоне как *о чистом бытии* — не единственное высказывание Плутарха о его сущности.

Близкое к нему высказывание толкует в имени Аполлона начальное «а» («а» privat.), в смысле *противоположности всякому множеству* (De ei Delph.). (Другие объяснения имени Аполлона — (frg. IX, 5) от apallatōn — «освобождающий» и apolyōn — «разрешающий». Следовательно, Аполлон есть в данном случае единичность, лишенная всякой множественности. Далее, другие тексты Плутарха уточняют эту концепцию. Аполлон трактуется как направленность чистого бытия на чувственный мир или, другими словами, как принцип оформления. Но и этим еще не кончается основное учение Плутарха о сущности Аполлона. Аполлон для Плутарха есть солнце. Эпитет iēios понимается у него одновременно и как «солнечный», и как «единичный», а phoibos — как «чистый». А во фрагменте IX, 5, Аполлон прямо называется солнцем, «одним из наиболее огненных и блестящих» светил (ср. Ps.-Plut. De vit. et poes. Hom. 202, где также — о прямом тождестве Аполлона с солнцем). Он и бытие, и солнце. Одной из его кормилиц является (Quaest. conv. III, 9, 2) Истина (другая — Корифалея, «побег лаврового дерева»).

Однако в изложении этой философии Аполлона у Плутарха должна быть соблюдена точность. Плутарх жил в эпоху слишком зрелой цивилизации, чтобы ограничиться каким-нибудь примитивным фетишизмом или антропоморфизмом. Обследование всего литературного наследия Плутарха помогает разобраться в этом вопросе и свидетельствует о том, что Плутарх вполне сознательно ставил и решал этот вопрос об Аполлоне-бытии и об Аполлоне-солнце.

Плутарх (De Pyth. orac. 12) утверждает, что Аполлон так же отличен от солнца, как солнце отличается от луны; и солнце своим ярким светом и чувственным воздействием на человека мешает человеческому уму видеть настоящего Аполлона. Из этого видно, что Аполлон является для Плутарха солнцем отнюдь не в буквальном смысле слова. Солнце, понимаемое чисто физически, способно только затемнить Аполлона и помешать человеческому уму его правильно представлять. Но если Аполлон есть солнце не в буквальном смысле слова, то в каком же именно? На это отвечает такое рассуждение (трактат De Ei Delph. 21). Отмечается мудрость и находчивость тех древних людей, которые связывали с Аполлоном все лучшее, что мы имеем на земле благодаря солнцу. Тем не менее было бы неблагочестиво, говорит Плутарх, прямо отождествлять те или иные природные изменения с самим Аполлоном. Плутарх различает самого Аполлона как такового и то, что он называет его «исхождениями и переменами». В смысле этих последних Аполлон становится и землей, и огнем, морем, ветром, живыми существами и растениями. Но это только его исхождения, а не он сам. Это заставляет Плутарха противопоставлять Аполлона Плутону. Аполлон — Делосский (Плутарх, по-видимому, производит это название от греческого слова dēlos — «ясный»). Плутон Айдоней — Невидимый; Аполлон — Феб, Плутон Скотий, Темный; один — в сопровождении муз и Мнемосины, другой окружен Забвением и Безмолвием. Один — Феорий (Созерцатель) и Фанай (Явленный), другой же — «владыка Ночи и Сна» (PLG III, p. 71, 9). Один любезен людям, другой им враждебен; один не знает печали смерти, другой — царство смерти; один признает песни и смех, другой — печаль и крики; по Софоклу (frg. 765), умершим любезна флейта, выражающая печаль, а не лира.

После всего этого нам остается привести то суждение Плутарха об Аполлоне (De def. or. 42), которое является окончательным и которое объявляет солнце эманацией Аполлона, но не самим Аполлоном. Рассматривая древний солнечный фетишизм как простую аналогию, Плутарх пишет:

«Те, которые знают эту прекрасную и мудрую аналогию и почитают ее, уподобляют эту солнечную потенцию природе Аполлона, как тело — душе,

зрение — уму, свет — истине, утверждая, что солнце является его порождением и вечно становящимся произведением вечно сущего».

Потому-то и считается, что Аполлон — бог пророчества и что он вместе с Землей владел Дельфийским оракулом (ведь солнце и вызывает в земле необходимые для Пифии испарения). Интересен и текст (De Is. et Os. 61), где указывается, что одну и ту же «потенцию, установленную над солнечным движением», египтяне называют Гором, а греки — Аполлоном. Здесь тоже Аполлон — не просто солнце, но выше его стоящая потенция всего его становления. Поэтому когда Плутарх (De lat. viv. 6) приписывает отождествление Аполлона и солнца древнему образу мышления и относится к этому с благоговением, то это никак нельзя понимать буквально, потому что здесь для него — наивный и непроанализированный символ того, что сам он воспринимает уже не наивно и что он уже философски анализирует. Точно так же очень глубокой, хотя и мало развитой мыслью является утверждение Плутарха (De Is. et Os. 54) о том, что Аполлон есть порождение Озириса и Изиды до прочих богов и до всего мира, являясь как бы только образцом мира, его предвечным образом, тем самым, что в реальном мире должно перейти в конкретный образ мира. Плутарх не относится с большим осуждением к тем древним мудрецам, которые считали Аполлона семеркой (De ei Delph. 17; Quaest. conv. IX, 3, 1.) Однако эта пифагорейская числовая мистика мало что прибавляет к учению Плутарха об Аполлоне, которое мы сейчас формулировали.

Таким образом, впервые за все существование греческой литературы *только у Плутарха имеется попытка дать философскую концепцию Аполлона*, которую едва-едва намечали пифагорейцы и которой не дали ни Платон, ни Аристотель.

В заключение скажем еще о трактате, который постоянно приписывался Плутарху, но ему не принадлежит и который носит название «О жизни и поэзии Гомера». В главе 202 утверждается, что, по Гомеру, источником всех заболеваний является Аполлон, тождественный с солнцем, и что он является причиной здоровья и смерти мужей (а для женщин то же самое луна — Артемида) и что Аполлон своими лучами действует, как стрелами. В главе 102 Аполлон противопоставляется Посейдону, как теплое и сухое — холодному и влажному. Может быть, эти учения и имеют какое-то отношение к Гомеру, но они явно не могут принадлежать Плутарху из-за их примитивности.

в) Переходя к отдельным высказываниям Плутарха об Аполлоне, можно указать на следующие.

Будучи сыном Латоны (frg. IX, 5) и другом Форбанта, Гиацинта, Адмета и Ипполита (Numa 4, ср. Amator. 17), он имел Сира от Синопы,

дочери Асопа (Luc. 23). Гневаясь на Геракла, унесшего его треножники из Дельф к Фенеатам, Аполлон закрыл у них сток воды и устроил в стране наводнение (De sera numin. 12); он же убил Исмена, сына Ниобы (Ps. Plut. De Fluv. et mont. nom. 2), ободрал с живого Марсия кожу (10), сражался с Пифоном (De Is. et Os. 25, De def. or. 15, 21; Brut. rat. 4) и спорил из-за Дельф с Посейдоном. (Quaest. conv. IX, 6). Ему гиперборейцы присылали на Делос дары, сопровожая это игрой флейт, свирелей и кифар (De mus. 14).

Аполлон именуется Пифийским (De ei ap. Delph. 2; De adulat. I; Ps. — Plut. De fluv. 16). Он — Феорий и Феб, Волкоубийца (De solert. anim. 9), Локсий (De garrul. 17), потому что он больше избегает деятельности, разговоров, чем неясности; Дельфиний (De solert. anim. 36), так как он послал критянам дельфина, указавшего им путь в Кирру, но не явился им сам в виде дельфина. Он и Делий и Фанай, (De ei ap. Delph. 2) для тех, кому открываются первые лучи истины; Исмений для тех — кто мудр; Лесхенорий — для тех, кто владеет знанием. Аполлон Птойский (Brut rat. 7) Коропейский или Оропейский (frg. XIV, 2), Ликийский и Аргосский (Pyrrh. 31), Мусагет (Quaest. conv. IX, 14, 1) и Гебдомаген (VIII, 1, 2), поскольку он родился седьмого Таргелия.

Укажем теперь тексты из Плутарха, относящиеся специально к атрибутам и занятиям Аполлона. Ему (De Is. et Os. 71) посвящен ворон и (De Pyth. or. 12) петух; пение лебедей (De ei ap. Delph. 6) доставляет ему удовольствие; в его честь победителей на играх увенчивают (Quaest. conv. VIII, 4, 2) лавром и пальмой. Аполлон является изобретателем кифары и флейты (De mus. 14), которая сопровождает весь ритуал его культа; статуя Аполлона на Делосе имеет в правой руке лук, а в левой трех Харит, которые держат лиру, флейту и свирель. Под звуки флейты из Темпейской долины приносят лавр. Игре на флейте он был обучен Афиной. Аполлон (3) занимался пением, игрой на кифаре (ср. Ps.-Plut. Proverb. 7), метанием диска и кулачным боем. Он покровитель атлетов и стрелков из лука. Афиняне (5) посвятили ему гимнасий, жители Дельф (6) приносят ему жертвы как богу кулачного боя, критяне — как покровителю бега. Судя по всем посвящениям в Дельфах, он — (7) бог победы. В Тарсе (De def. or. 41) есть священный меч Аполлона.

Делая обзор этих функций, эпитетов и атрибутов, нетрудно заметить, что Плутарх, несмотря на свою определенную философскую концепцию Аполлона, рисует его мифологию в достаточно традиционных чертах и отдает дань как всем его хтоническим элементам (например, убийства), так и его элементам классическим (например, искусство). Нельзя сказать, чтобы у Плутарха какие-нибудь элементы Аполлона выделялись в сравнении с другими элементами. Тут — обычные для Аполлона исторические комплексы.

г) Наконец, коснемся специально культа Аполлона.

В Дельфийском храме (De ei ap. Delph. 2) поддерживают вечный огонь сжиганием ели, при жертвах сжигают лавр. Там

находятся только две мойры, в то время как всюду их три. Ни одна женщина не может вопрошать оракула. В Дельфах (Quaest. graec. 12) каждые девять лет справляются Септерии, праздник в память убиения Аполлоном Пифона и бегства бога в Темпейскую долину для очищения. (По другим сведениям в Темпейскую долину бежал Пифон, где он умер от ран и был похоронен своим сыном Айксом, т. е. Козой.) В Дельфах (De def. or. 15) также происходит имитация убийства Пифона и очищения бога в Темпейской долине. Жители Дельф (De Is. et Os. 35) верят, что тело Диониса лежит в храме Аполлона у треножника оракула, где священнослужители (осии) приносят тайные жертвы. Римляне отослали в Дельфы после войны с галлами (Marcell.) 8 золотых кратер.

Греческие города (Nic. 3) посылают в честь бога на Делос хоры. Там (19) Никий посвятил ему золотую пальму, там же (De solert. anim. 35) находится алтарь Аполлона, сделанный из рога. На Делосе же находится деревянное изображение Аполлона (frg. X), посвященное Эрисихтоном. Жители Аргоса приносят Аполлону жертвы после окончания траура (Quaest. graec. 23).

Упоминается храм Аполлона (Pomp. 24) на мысе Атии и в Левкаде. В Тегире (Pelop. 16) был храм и оракул Аполлона, процветавший до Мидийской войны. Он был по совету дельфийской пифии основан делосцами (De def. or. 5). Тогда же процветал и оракул Аполлона Птойского, который ответил персам на непонятном для них языке. Аполлону Исменийскому (Sol. 4) был принесен фиванцами золотой треножник, которого не хотел принять ни один из семи мудрецов. В Херонее (Sull. 17) находится храм Аполлона Фурия. В честь Аполлона (Quaest. conv. VIII, 1, 2) устраивается в Афинах праздник Таргелий, а в Кирене — Карнеи.

Исследование всех этих сведений Плутарха о культе Аполлона еще раз подчеркивает о г р о м н у ю   ш и р о т у   в з г л я д о в   П л у т а р х а   н а   м и ф о л о г и ю   А п о л л о н а и его постоянную, непременную тенденцию охватить эту последнюю во всей возможной полноте. Насколько Плутарх был умен и остроумен в своих философских формулировках Аполлона, настолько же он широк и в своих сведениях о ходячих мифах Аполлона и главное — об его культе. Тут не забыто ничто древнее, ничто хтоническое, ничто народное. Наоборот, культ Аполлона рисуется у Плутарха в самых конкретных и живых чертах, со всеми его странностями и экзотикой, идущими со стародавних времен. Плутарх всерьез хотел объединить живую мифологию, культ и свою утонченную философию, максимально приближая ее к античному культу дельфийского Аполлона, несмотря на его

печальную судьбу и почти распад во времена самого Плутарха. То, что здесь говорила консервативная направленность философии и личности Плутарха, это совершенно несомненно, но несомненно и то, что в Плутархе жила глубокая искренность в этой его реставрационной деятельности и внутренняя, душевная и сердечная преданность великому и древнему мифу, погибавшему в его век и уже неспособному играть свою былую всенародную роль. Для Плутарха даже и с общественно-политической точки зрения, с точки зрения государственной Аполлон все еще казался той реальной фигурой, какую мы находили в нем в его классический период.

Наконец, в своих многочисленных сочинениях Плутарх приводит довольно большое число аполлоновских оракулов, которые не могут быть не любопытными для мифолога-историка. Приведем их, начиная с оракулов д л я о т д е л ь н ы х л и ц.

Когда Тезей вопросил Дельфийский оракул о судьбе своего государства (Thes. 24), пифия ободрила его словами о кожаном мешке, который всегда будет носиться по волнам и не утонет. Пифия также посоветовала Тезею (26), чтобы он основал город на том месте в чужой стране, где им овладеет скорбь. Дельфийский оракул (36) потребовал, чтобы афиняне перенесли в свой город прах Тезея. Клеомеда (Rom. 28) пифия назвала последним из героев. Ликург (Non posse suav. 22), названный другом Зевса (Lyc. 5, De Pyth. or. 19), получил от оракула Аполлона указание об устройстве своего государства; бог назвал Советом старейшин (An seni sit. X, 6) тех, кто разделял власть с царями. Бог каждый раз заставлял пифию прорицать, когда его любимец Ипполит переплывал из Сикиона в Кирру (Numa 4). Золотой треножник (Sol. 4) пифия потребовала отдать самому мудрому. Перед взятием Саламина оракул (9) посоветовал Солону принести жертвы местным героям. Солону помогли в захвате Саламина оракулы пифии, в которых Саламин (10) был назван Ионийским. Ему же (14) пифия сказала, чтобы он исполнял обязанности кормчего на своем корабле — государстве. Солон вступился за права Дельфийского оракула (11) и вместе с амфиктионами начал военные действия.

Фемистокл (Themist. 10) истолковал Дельфийский оракул о деревянных стенах как о кораблях, которые должны строить афиняне. Оракул ответил послам Аристида (Arist. 11), что афиняне разобьют персов, если обратятся с мольбой к Зевсу, Гере и Пану, принесут жертвы героям и дадут сражения в своих собственных владениях. Аполлон Исменийский (Lys. 29) предсказал сражение при Делии.

В Дельфах было (Alex. 3) сказано посланному от царя Филиппа, чтобы он приносил жертвы богу Аполлону.

Диномену (De Pyth. or. 19) пифия предсказала судьбу его сыновей Гелона, Гиерона и Фразибула, а тирану Эпидавра Проклу, бросившему убитого им Тимарха в море, Аполлон на его вопрос, куда ему спастись из восставшего города, указал на море. Жрецу храма Геракла (20), не по своей воле нарушившему обет целомудрия, Аполлон ответил, что бог прощает совершенное по необходимости. Алевад (De fratr. am. 21) благодаря оракулу Аполлона стал царем.

Убийце Архилоха пифия (De seru num. 17) приказала умилостивить его душу в Тенаре. Отцу Сократа (De gen. Socr. 20) оракул приказал разрешить сыну делать все, что он пожелает. Локру (Quaest. graec. 15) оракул посоветовал построить город там, где укажет деревянная собака. Трофонию и Агамеду (Consol. ad Apoll. 14), просившим награду за постройку храма, Аполлон ответил, что даст ее на седьмой день. И оба они умерли. Некоему Аристину (Quaest. rom. 5) пифия дала совет, как обрести покой и расположение граждан. Спартанским царям Алкамену и Феопомпу оракул сказал (Institut. lac. 42), что Спарта погибнет от корыстолюбия. Спартанские цари (Quaest. graec. 48) вопрошали Дельфы, как им сберечь палладий. Цицерону (Cic. 15) пифия советовала следовать своим собственным влечениям, а не мнению толпы.

От оракулов для отдельных лиц перейдем к оракулам для многих лиц и для целых стран.

Во время голода (Quaest. graec. 12) пифия приказала принести жертвы тени погибшей девушки Харилы. Было также (19) прорицание о местности Антедоне в Беотии. Пифия (Queast. rom. 5) посоветовала спартанцам не клясться, а хорошо держать слово. Спартанцы (De sera num. 17), по совету оракула, вызвали из Италии магов, которые изгнали тень погибшего царя Павсания из храма. Спартанцам (De Pyth. or. 11) было предсказано, что царь Агесилай будет хром и принесет много несчастий. Им же (19) бог ответил, что они в войне с афинянами одержат победу. Афинянам же, вопрошавшим об экспедиции в Сицилию, он приказал вызвать из Эритреи жрицу Афины Гесихию.

Фессалийцам (De def. or. 39) оракул посоветовал говорить то, что глухой слышит и слепой видит, т. е. всегда иметь память. Жителям Сибарита бог приказал умилостивить Геру Левкадскую разрушением своего города (De sera num. 12). Орхоменцам (frg. XI, 60) бог приказал похоронить у себя прах Гесиода. Сикионянам (Arat. 53) пифия приказала похоронить Арата в городе. Грекам (De ei ap. Delph. 6) было предписано соорудить на Делосе квадратный алтарь. Они стали приносить жертвы животными (Quaest. conv. VIII, 8, 3) по приказу оракула, чтобы спасти уничтожаемые животными плоды.

Римлянам (De Pyth. or. 11) была предсказана победа над Ганнибалом и над Филиппом. Римскому сенату (Camill. 4) было предписано пифией усердно совершать древние обряды и ввести воды Албанского озера в свои берега.

Относительно характера оракулов, приводимых у Плутарха, можно заметить следующее. Со временем (De Pyth. or. 25) оракулы Аполлона потеряли свой таинственный смысл. Но бывало так, что к оракулу посылали по нескольку раз, чтобы выяснить смысл изречения. Так было с Баттом (De Pyth. or. 25) по поводу его переселения в Ливию, и с Лисандром, который не понял в предсказании, что погибнет от руки человека, имевшего на щите дракона. Иногда оракул не давал ответа, ссылаясь на то, что людям это знать нельзя. Так было, например, с Эпименидом (De def. or. 1), который хотел узнать, существует ли середина земли. Пифия часто отвечает (De garrul. 20), еще не услышав вопроса. По поводу человека, который поздно берется за участие в общественных делах, Плутарх вспоминает слова пифии (An seni sit. I, 12) о том, что это все равно, что стучать в неположенный час в дверь претории.

Целый ряд оракулов приписывается Плутарху и содержится в сочинениях, которые считаются подложными. Пифия приказала Эгипту (Ps. Plut. De fluv. 16) принести в жертву свою дочь во избежание голода в стране. Гомеру (De vit. et poes. Hom. 4) бог сказал, что остров Иос примет его прах, и назвал Гомера счастливым и несчастным. Беотийцам пифия сказала (Proverb. 9), что они победят, если совершат что-либо нечестивое. По совету оракула, восставшие спартанцы (110) вызвали с Лесбоса Терпандра, который музыкой усмирил мятеж.

Относительно проведенного обзора аполлоновских оракулов у Плутарха можно сделать некоторое обобщение. А именно, подавляющее количество этих оракулов имеет чисто п о л и т и ч е с к и й, государственный или общественный смысл. Такими являются оракулы, данные, по сведениям Плутарха, и отдельным лицам. Таковы оракулы Тезею, Ликургу, Солону, Фемистоклу, Аристиду, Локру, Алеваду, спартанским царям. Из оракулов, данных отдельным местностям, решительно все оракулы для спартанцев и римлян тоже носят политический или военно-политический характер. Сравнительно немного оракулов философского характера — о внутреннем спокойствии или о поведении Сократа. Обращают на себя внимание действия Аполлона, приводящие к тому, что вполне противоположно желаниям вопрошающих: награда дается в виде гибели, спасение — в виде смерти, сохранение города — в виде его разрушения. Хотя некоторые оракулы и носят традиционный двусмысленный характер, тем не менее большинство оракулов, приводимых у Плу-

тарха, вполне понятны и не допускают никаких кривотолков. Житейски-бытовых оракулов почти нет.

д) Подводя итог всему изложенному выше обследованию текстов Плутарха об Аполлоне, необходимо сказать, что не только из всего греческого Возрождения, но даже из всей той греческой литературы, которую мы до сих пор рассматривали, Аполлон представлен у Плутарха наиболее подробно и глубоко. У него мы находим изложение очень многих аполлоновских мифов с большим литературным вкусом и с глубоким историческим чутьем. Плутарх упоминает множество эпитетов Аполлона и множество его атрибутов. Наконец, он то и дело указывает на разные места культа Аполлона, на его храмы и оракулы. В результате получается широкая и прочно увязанная с народными представлениями картина мифологического и религиозно-мифологического развития античного Аполлона. При этом, как оно и требуется для классического Аполлона, образ Аполлона носит для Плутарха явно государственный и общественно-политический характер, далеко выходящий за пределы отдельных политических группировок в истории Греции. До сих пор еще никто не посвящал Аполлону целые трактаты. Но Плутарх посвятил ему их несколько.

И до сих пор еще никто не давал чисто философской концепции Аполлона, а Плутарх ее дал. Широта охвата у него этого древнего образа — небывалая.

12. Риторы и ученые-коллекционеры. Риторы как в узком, так и в широком смысле слова, т. е. либо ораторы, либо писатели других жанров, но с изысканной риторикой, занимают большое место в греческом Возрождении.

а) Лукиан Самосатский из них наиболее известен. Отдельные мифологические мотивы у него следующие. Аполлон (Alex. 10) — отец Асклепия, (Deor. dial. 11, 2) питает нежные чувства к Бранху и Гиацинту, (Sacrif. 3) гневается на греков по поводу жалобы Хриса, (Sacrif. 4; Jupp. conf. 8) служит у Адмета и Лаомедонта после убийства киклопов; (De electr. 4) его спутники некогда были превращены в поющих лебедей. Аполлон (Jupp. Trag. 26) — безбородый юноша, хотя и участвует в совете Крона, красив, с длинными волосами, играет на кифаре (Dial. Deor. 15, Dial. Mar. 5, 1). Он (Hist. 16) Мусагет и (Jupp. Trag. 26) на Геликоне философствует с музами. Лук и стрелы (Dial. Deor. 7, 1) у него украл новорожденный Гермес. Обладая даром пророчества, он (Bis. acc. 1) почти оглох от вопрошений, устал от переходов из Дельф в Колофон, Ксанф, Кларос, Делос и к Бранхидам. Его замучили беспрерывные прорицания и недоверие спрашивающих людей. Оракулы его (Jupp. Trag. 28) уклончивы и загадочны, он (30) не может ни-

чего предсказать без треножника, воскурений и Кастальского ключа, хотя и пытается это сделать на Олимпе. Во время пророчества по просьбе Зевса он бледнеет, вращает глазами, безумствует, как корибант, и, наконец, (31) пророчествует весьма двусмысленно и даже комически. В Гиераполе (De dea Syr. 36) Аполлон двигается на троне и дает предсказания. Он дает прорицания на целый год и на разные времена года, а также указывает точно день свершения знамения. Однажды он даже (37) поднялся на воздух.

Храмов он имеет (Cauc. 14) великое множество. Они у него (Sacr. 10, Char. 11) в Дельфах, куда Крез посвятил золотые кирпичи, на Делосе, (Alex. 10) в Халкедоне, причем Дельфийский храм с его сокровищами (Char. 12) был разграблен. Хотя Гомер называл Аполлона (Jupp. Trag. 10) многозлатным и богатым, но разбойники сняли с него венок и вынули колки из его кифары. В Афинском Ликее (Anach. 7), посвященном Аполлону Ликийскому, есть его статуя с луком в руке. В Гиераполе (De dea Syr. 35) статуя Аполлона бородата и облачена в одежды. Он изображен (Philops. 38) на кольце и даже подает голос. Он изображен на картине (De dom. 24) вместе со своим любимым Бранхом, играющим с собакой. (Dial. Mort. 20, 3) Пифагор именуется Эвфорбом или Аполлоном, так как он имел, по преданию, золотое бедро.

Нечего и говорить, что подавляющее большинство текстов Лукиана об Аполлоне носит издевательский характер и рисует Аполлона в виде ничтожного, бессильного и глупого существа, подверженного всем обывательским слабостям. Если отказ от реализма вообще характерен для эллинистическо-римского периода, то Лукиан отказывается даже и от психологического реализма и старается опровергнуть даже устоявшиеся психологические навыки греков в религии Аполлона, нигилистически превращая их в бурлеск и даже в балаган.

б) Максим Тирский в противоположность Лукиану дает представление о духовной стороне Аполлона; на нем уже сказывается та сакрализация мифа в позднем эллинизме, которая свое окончательное завершение нашла в неоплатонизме.

Гомер (XXII, 7), приписывая Аполлону губительные функции, по мнению Максима Тирского, дает аллегорию солнечных лучей, которые прорезают воздух и разлагают тела. Ни у Гомера, ни у Гесиода, по Максиму, нет Аполлона — целителя души. А это дело — единственно достойное бога.

По мнению Максима, поэты и философы разными словами называют одни и те же предметы. Поэты рисуют Аполлона богом, метателем стрел и музыкантом, а философы — солнцем (IV, 8). Хороводы муз на Геликоне водит или Гелиос-Солнце или Апол-

лон (XXXVII, 5). Аполлон и музы (XXVI, 1) присутствуют в том, что украшает душу, а это есть не что иное, как философия. Прекрасный человек, достойный любви (XIX, 5), сравнивается с пальмой у алтаря Аполлона. Развиваясь, он дает богатые плоды. Аполлон именуется Мусагетом (XXXVII, 4), который предводительствует истинной гармонией, спасающей души, дома и города. Он (XXIII, 5) не связан с земледелием, как например Деметра или Дионис, а (XXVI, 8) с музыкой. Максим проводит разницу между демоном Сократа и гомеровскими демонами. Он говорит о непрерывном функционировании сократовского демона и об общей принципиальности гомеровских богов, которая проявляется в том или ином вмешательстве в человеческую жизнь. Среди других богов (VIII, 6) в качестве примера приводится здесь и Аполлон, по изображению художников и скульпторов красивый юноша с луком в руках. Таким образом, выясняется тенденция Максима к обобщенному представлению Аполлона. Аполлон — (XLI, 3) бог прорицаний, его вопрошают в Дельфах (XI, 6) у реки Исмена, на Делосе (XLI, 1). Он — Локсий, и нет ни одного оракула Аполлона, который бы не был двусмысленным (XI, 6). Ликург (XXIII, 2) вопрошал Аполлона, прежде чем дать законодательство спартанцам, и оракул ответил ему, как богу. По совету Аполлона (XXXVI, 5, 6) Диоген начал свою скитальческую жизнь философа-циника. По совету оракула Аполлона (XV, 9) Ксенофонт отправляется в Персию. Сократ был признан оракулом Аполлона мудрецом, верил ему и (III, 8) был осужден афинянами. Сократ, как и Аполлон, умел предсказывать (XIII, 9)и поэтому заслужил похвалу от бога, хотя и напрасную (XXXIX, 5), так как был осужден, несмотря на всю свою мудрость. Аполлон не обратил внимания на приношения Креза и дал ему оракул о переходе через Галис (V, 2), у Гомера же Хрис должен напомнить богу о жертвоприношении и только тогда тот мстит грекам. У Гомера (VI, 4) Аполлон также почитается, как любой из смертных мудрецов, прорицателей, врачей, певцов или плотников. Аполлон (XXIX, 7) часто говорит в своих пророчествах о лидийских горшках, о деревянных стенах, о проливах, о приближении войны или голода, но никогда он не давал совета, как предотвратить войну или голод. Этому может научить только философия. И бога (XLI, 1) надо вопрошать о вопросах общечеловеческих, а не о походе в Пелопоннес, как спартанцы, или в Ионию, как афиняне. Зевс и Аполлон, обладающие даром прорицания (XLI, 4) могли бы ответить на обвинения людей, что они сами навлекают на себя зло, в котором подозревают богов. Гомер (XVIII, 5), говорящий о богах и в том числе об Аполлоне, сравнивается с оракулом, смысл которого противоположен сказанному. Аполлон, Зевс и Афина (V, 8), наблюдаю-

щие за поведением смертных, должны иметь своими учениками философов.

Таким образом, для Максима философия представляет собой уже нечто более высокое, чем мифология; и в Аполлоне он готов видеть не просто обычный мифический персонаж, но некоего философского учителя и наставника по самым высоким вопросам человеческой жизни. Это одухотворение и духовное обобщение, несомненно, чувствуется у Максима в большей степени, чем у других риторов и вообще у литераторов греческого Возрождения и даже у философов, за исключением, конечно, Плутарха. Максим резко отличает внешнюю сторону мифа от его внутренней значимости, употребляя для первой такие термины, как eicōn — «отображение» или ainigma — «загадка», и называет вторую — самим мифом.

в) У Элия Аристида Аполлон упоминается всего несколько раз. Он (1, 72.) сын Зевса и отец Асклепия, (2) Мусагет; по словам поэтов, (74) родившись на Делосе, сделал его неподвижно стоящим в море. Он и Артемида (34) родились на море.

У Клавдия Элиана Аполлон в основном связан с оракулами и храмами. Аполлон (De nat. an. X, 14, 35, 49; XI, 10), будучи сыном Зевса и Лето, а также (X, 49) отцом Асклепия, помогает (frg. 54) при болезнях, когда ему молятся со слезами, и (70) дает советы людям в житейских делах. Он почитается (De nat. an. VII, 9) в Египте. Он именуется (XIII, 21) Дидимейским, имея (frg. 267) в Дидимах храм со служителями Бранхидами. Все греки почитают Аполлона в Кларосе (De nat. an. X, 49), куда по воле Аполлона не приближается ни одно вредное животное, хотя в этих местах их много. Целый рассказ (XII, 5), посвященный Аполлону Сминфейскому, приводился выше. На острове Левкаде (XI, 8) Аполлону Актию устраивают жертвоприношения с плясками и музыкой. Он — (X, 26, Lycogenēs) Локсий (frg. 46), (De nat. an. XII, 5) Пифий. Аполлон (Var. hist. III, 1, (De nat. an. XI, 1) почитается гиперборейцами и (Var. hist. IX, 15), приглашался аргоссцами вместе с Гомером на угощение во время жертвоприношения.

Храмы Аполлона находятся (Var. hist. VI, 9): в Дельфах, где храм подвергался нападению; на Левкаде (De nat. an. XI, 8); в Сицилии, где его статуя была ограблена Дионисием Сиракузским (Var. hist. 1, 20), а также похищены предметы культа Аполлона и Левкотеи; в Копте в Египте (De nat. an. VII, 18), ему посвящены вороны; в ликийском заливе Миры (XII, 1), где находится источник, у которого приносят Аполлону жертвы, бросая рыбам корм и узнавая по движению рыб о расположении Аполлона. В Курии (XI, 7) есть священная роща Аполлона, где

безопасно пасутся олени. Волк (X, 26), в которого превратилась Лето перед родами, близок Аполлону. Ему посвящены в Индии (XIV, 13) лебеди, ворон (I, 48) был (I, 47) его слугой, потерпевшим от бога наказание за то, что не принес ему воды. Ястребов (VII, 9, X, 14) египтяне посвящают также Аполлону, некоторые их породы (XII, 4) — его служители. Жители Эпира (XI, 2) посвящают Аполлону змей, живущих в священной роще и считающихся потомками дельфийского Пифона. По тому, как змеи принимают пищу, дают предсказания.

Аполлон (Var. hist. III, 1) получает искупление в Темпейской долине и принимает в свое владение оракул. В Темпейской долине дельфийские служители совершают жертвоприношения. Аполлон (II, 32) предсказал Гераклу великую славу; жителям Сибариса (III, 43) дал пространный оракул по поводу убийства кифариста, (44) по поводу нечаянного убийства одного товарища другим из тех, которые шли в Дельфы и подверглись нападению разбойников; локрийцам (frg. 177) он предписал посылать ежегодно двух девушек в Илион, чтобы искупить оскорбление Кассандры; он (frg. 46) отсрочил на два года смерть Фаларида; он же (Var. hist. XII, 64) послал вместо Энея в сражение его призрак; (De nat. an. XV, 23) рыбака Помпила, с которым убежала любимая Аполлоном девушка, он превратил в рыбу, а корабль его — в скалу (упоминается Аполлон в фрагменте 467 и Ep. rust. V).

Если окинуть общим взором весь этот материал, то обращает на себя внимание довольно слабое наличие у Элиана чисто мифологических элементов и большая интенсивность элементов культовых и пророческих. Особого возвышения образа Аполлона, которое мы находим у Максима Тирского, здесь не наблюдается. К философии Элиан тоже не очень склонен. По-видимому, его принадлежность к эллинскому Возрождению сказывается именно в этом преобладании культовых элементов над мифологическими, поскольку греческое Возрождение было не только возрождением классического языка и стиля, как это часто рисуют историки литературы, но в значительной мере и возрождением идейным. Но эту идейность Элиан принимает несколько односторонне, поскольку в классическом Аполлоне идейная сторона была одинаково представлена и мифологически, и культовым образом.

г) Филострат Афинский (Apoll. V, 15, 3 Boiss.) упоминает о быках Аполлона и (IV, 14) о его оракуле на Лесбосе, где пророчествовал Орфей. У Филострата Аполлон сопровождается целым рядом эпитетов:

Он — (II, 43; III, 42; VI, 10,4) Дельфийский. Аполлон (VIII, 7, 22; Soph. I, 9, 2; II, 1, 9; Apoll. VI, 11, 14, 16, VII, 14,8) почитается в

Пифоне; он — Дафней (Soph. dedicat.) со своим храмом в Антиохии, (Apol. I, 16, 1); (III, 14, 3) Делосский и (IV, 38, 4) Логий.

У Филострата Лемносского: Аполлон (Epist. 30) сын Зевса, рожденный от незаконной супруги.

Он — (Heroic. XVIII) с длинными волосами, (Epist. 7) часто изображается играющим, бегущим или бросающим диск, его (Heroic. XIX, 3) призывают поэты, и некоторые (XIX, 2) считают его создателем поэм Гомера. Он (Imag. I, 10, 1) получил лиру от Гермеса, который (I, 25) украл у него быков и стрелы. Аполлон вообще (Epist. 27) покровительствует пастухам и сам (57) служил пастухом у Адмета и Бранха и (Heroic. XIII, 6) возводил вместе с Посейдоном троянские стены. Аполлон (Epist. 5, 8) любил Бранха и (5) Клара, а также Гиацинта, которого (Imag. I, 23) он нечаянно убил. Он вместе с Парисом (Heroic. XX, 16) убил Ахилла, победил (Imag. II, 19) Форбанта, который грабил приходивших в Дельфы, и из-за которого они опустели, а оракул прекратил давать ответы. Аполлон убил также гиганта (Heroic. II, 4), угрожавшего Трое, (III, 39), сражался с Посейдоном у Трои. Ему (Imag. I, 26,2) Амфиарай посвятил свою голову и был прорицателем. Аполлон (Heroic. XI, 5) посылает волков как предвестников чумы.

Аполлон (Heroic. XI, 5; XVI) — Ликийский (XI, 5) Фиксий, (XX, 16) Фимбрейский.

У Филострата Лемносского заметна склонность к доклассическим чертам Аполлона и так же, как и у его отца, Филострата Афинского, не чувствуется никакого одухотворения Аполлона.

Филострат Младший (Imag. 15) в своих «Картинах» дает описание, изображающее дружбу Аполлона с Гиацинтом и гибель этого последнего. У него же (3) о победе Аполлона над Марсием. На указанных страницах Филострат Младший является замечательным представителем того, что можно было бы без всякого преувеличения назвать импрессионизмом в мифологии Аполлона. Особенно характерен в этом отношении рассказ о победе Аполлона над Марсием. Такая утонченная эстетика нам еще не попадалась. И она так же оригинальна для греческого Возрождения, как оригинален неаллегорический глубоко продуманный стоический платонизм Плутарха или как повышенная сакрализация аполлоновской мифологии у Максима Тирского.

Алкифрон об Аполлоне не упоминает ни разу.

д) Ритор (II в. н. э.) Менандр Лаодикийский не только много раз упоминает об Аполлоне в своем трактате «Об эпидейктическом» (Rhet. gr. IX, p. 127—330), но и посвящает ему всю последнюю главу этого трактата. Конечно, в эпоху Менандра уже нельзя было говорить о каком-нибудь мифологическом творчестве, и поэтому нечего искать у него каких-нибудь новых аполлоновских мифологем. Тем не менее мы обращаем внимание знатоков и любителей античных мифов на эту небольшую главу, в которой Менандр в тоне панегирика рассказывает почти все главнейшие сюжеты мифологии Апол-

лона, толкует его имена и образы, использует культы и оракулы. В конце дается синкретическая картина Аполлона, находятся ему аналогии во многих других богах Греции и Востока.

Чрезвычайно важно отметить и то, что, хотя Менандр и предоставляет философам судить о сущности Аполлона, тем не менее он формулирует сам эту сущность, и формулировка его превосходна. Она гласит (р. 321, 17—22):

«Говорят, что когда все охватывал хаос и когда все было слито и носилось в том беспорядочном и свободном движении, ты, воссиявши с небесного свода, рассеял этот хаос, уничтожил мрак и всему придал стройность».

Нам кажется, что это вообще наилучшая формулировка классического Аполлона.

Атеней из Навкратиса в Египте, написавший свое известное и огромное сочинение «Софисты за обеденным столом», не представляет никакого интереса ни в литературном, ни в философском отношении, но дает набор бесконечного количества разнообразнейших фактов, характеризующих античную жизнь, и огромное количество цитат и ссылок. Аполлону у него тоже повезло. Прежде всего (XV, р. 701 с — е) мы находим довольно подробное изложение мифа о рождении Аполлона и Артемиды и разъяснение вопроса о том, почему Аполлон имеет прозвище Пеана. Своему пророческому искусству (VII, 296 f) Аполлон научился у Главка Понтийского — мотив, аналогичный обучению у Пана и Фимбрея или у самой Земли; он превращает (VII, 283 d — f) Помпила в рыбу. Будучи (XIV, 632 с) «самым музыкальным из богов», он (I, 22 b) является у Атенея также и устроителем пляски; а (XIV, 628 а) при возлияниях люди поют ему «спокойно и чинно», и еще (XIV, 619 b) поется ему песня под названием philēlias (слово с неясным значением). Какого-то «Аполлончика» (XIV, 636 f) показывали в Спарте с многострунной лирой в руках. (X, 424 f) Из Теофраста (frg. 119) Атеней приводит сообщение о том, что афиняне плясали на Таргелиях вокруг храма Аполлона Делосского. Не отсутствует у Атенея также и (IV, 149 е) Аполлон Пифийский в Навкратисе, (149 d) Аполлон Деревенский, Аполлон Обжора (VIII, 346b) и Аполлон ахарнских паразитов (VI, 234f). Об Аполлоне Амиклейском (IV, 140a) приводится цитата из одного малоизвестного поэта, а также (X, 452b) о других аполлоновских местах Спарты. Упоминается и Аполлон в Эфесе (VIII, 361 е) и (XII, 549е — f) в Кирене. В Ликии (VIII, 333d) имеется оракул Аполлона, волю которого узнают по движению рыб, также (XV, 672 е) оракул в Гибле (Сицилия) и (X, 456 f) храм Аполлона в Картее (Испания) с изображением строителя троянского коня, несущего воду Атридам. Царь Антигон (V, 209 е), один из бывших полководцев Александра Македонского,

после победы над Птолемеем посвятил триэру Аполлону. Аполлону (VII, 287 a, 306 a, 325 b) посвящена рыба китар (разновидность камбалы). Лакедемоняне, не имея золота для позолочения Аполлона Амиклейского (VI, 232 b), по совету бога купили это золото у лидийского царя Креза. Гиерон Сиракузский (232 b) посвятил Аполлону треножник и Нику (изображение победы). Говорится (II, 38 a) о «треножнике истины», поскольку с него вещает истину Аполлон.

Артемидор Далдианский известен своим «Сонником», который относится, собственно говоря, к разделу эллинистической науки, т. е. в данном случае псевдонауки. Но мы его помещаем здесь вместе с риторами, поскольку у него содержится очень много повествовательного материала. Привидевшееся во сне лавровое дерево (119, 5—10) обозначает прекрасную женщину (история Аполлона и Дафны). Аполлон (130, 23) относится к числу эфирных богов (вместе с Зевсом, Герой, Афродитой, Артемидой и Афиной). Дается (133, 4—9) целая характеристика Аполлона: он хорош для музыкантов, будучи изобретателем речей и музыки; хорош и для врачей, поскольку и зовется Пеаном; для пророков и философов, предвещая им славу и открывая тайное, поскольку он тождественен с солнцем. Аполлон Дельфиний обыкновенно обозначает отлучку и передвижение. Аполлон (168, 2) считается охранителем и созерцателем всего, почему (108, 6—9) и не удивительно, что Аполлона Далдайского называют мистом (служителем таинств) и он связан с добродетелью и мудростью. Дракон священен по своей связи с наибольшим пророком Аполлоном (243, 14).

е) Последними в разделе литературы греческого Возрождения рассмотрим труды ученых и коллекционеров. Минуя грамматиков Аполлония Дискола, Геродиана и Гермогена, приводить которых в работе по мифологии было бы излишним педантизмом, остановимся на известном историке философии Диогене Лаэрции, Полиене и на знаменитом описателе Греции Павсании.

Диоген Лаэрций (Prooem 3) упоминает об убиении Лина Аполлоном на Эвбее (I, 28—33), об указаниях Аполлона Дельфийского относительно найденного рыбаками треножника, который необходимо было присудить наиболее мудрому человеку. Указывается (82), что Биант не принял поднесенного ему треножника, предназначенного мудрейшему, сказав, что мудр Аполлон; Периандр (99) в одном письме благодарит Аполлона Пифийского за объединение мудрецов. Менелай (VIII, 5) посвятил свой щит Аполлону в его храме у Бранхидов. Аполлон (III, 2) приснился отцу Платона; после этого сна он уже не касался своей жены вплоть до появления на свет Платона. Диоген

Синопский (VI, 20) вопрошал Аполлона в Дельфах или на его «родине». Аполлон (III, 2) родился седьмого Таргелиона. Упоминаются также и некоторые эпитеты Аполлона: (II, 42) «Делосский», (I, 29, 32) «Дидимейский». То, что приводимые у Диогена Лаэрция оракулы Аполлона носят философский характер, вполне понятно в устах историка философии.

У т. н. Дионисия Лонгина находим фрагмент (III, 6), гласящий, что метрика относится к Аполлону, который и есть «изобретатель метров».

Полиен, военный писатель (138, 5 и сл.), сообщает о пророчестве Аполлона Александру Македонскому о том, что его проводником к персам будет волк. По молитве Дария (256, 2—10) Аполлон послал большой дождь и тем спас персов. Минос (284, 25—27) и Ликург научились или говорили, что научились законам от Зевса и Аполлона. Никократ, Киренейский тиран (316, 4—7),убил Меланиппа жреца Аполлона, и взял себе в жены его вдову.

К числу ученых-коллекционеров эпохи греческого Возрождения относится Павсаний, у которого имеются такие обширные материалы по Аполлону, что ему необходимо посвятить отдельную главу.

13. Павсаний. Подобно Плутарху, Павсаний является в описательном жанре из всего греческого Возрождения наиболее плодовитым писателем в отношении мифологии Аполлона. Это и понятно. Поставив своей целью дать описание всей Греции, он при описании стран, городов и отдельных местностей на каждом шагу наталкивался на разного рода святилища, оракулы, мифы и предания и на разного рода изображения богов и, конечно, Аполлона. Павсаний был поэтому нашим первейшим источником при изложении и толковании как всех мифов вообще, так и мифов об Аполлоне. Сейчас мы должны сделать сводку всего этого огромного материала по Аполлону из Павсания. Но мы постараемся сделать эту сводку максимально компактно, подчиняя огромное количество сведений об Аполлоне максимально простой и очевидной классификации.

а) Конечно, прежде всего возникает вопрос о самой сущности Аполлона, как она представлялась Павсанию. К сожалению, на этот вопрос мы почти не находим у него никакого ответа, поскольку Павсаний выступает исключительно как археолог и музеевед, но не как философ. Сюда относится только один текст (VII, 23, 8) из всего объемистого труда Павсания. Здесь Павсаний передает чье-то мнение о том, что Аполлон — солнце, а Асклепий — воздух и что по этому самому Аполлон является отцом Асклепия. Взгляд этот элементарный, и насколько он принадлежит самому Павсанию, неизвестно. Некоторым отзву-

ком былой связи Аполлона со стадами является рассказ (VII, 20, 4), где говорится об уводе стад Аполлона Гермесом и о пастушеской работе за плату у Лаомедонта, равно как и (X, 13, 5) о том, что он изображался в Дельфах с оленем на руках. Других текстов о сущности Аполлона у Павсания мы не нашли.

б) Перейдем к обзору основных мифов Аполлона. Конечно, не отсутствует (II, 7, 7; 30, 3; X, 6, 6 и сл.) миф об убиении Аполлоном Пифона, причем везде подчеркивается очищение, которое после этого Аполлон получил от Карманора Критского, и самый миф этот об очищении считается критским. В последнем тексте дается эвгемеристическое толкование Пифона как некоего врага Дельф и разбойника, убить которого просили Аполлона сами дельфийцы. Приводится также знаменитый миф о музыкальном состязании с Марсием (II, 22, 9), причем добавляется, что ненависть Аполлона к флейтистам, возникшая у него со времен этого состязания, исчезла с тех пор, как некий Саккад сыграл в его честь песнь на флейте в Дельфах. Аполлон изображается (III, 24, 1) около Эпидавра и (VIII, 31, 3) в Мегалополе с лирой в руках, и (V, 14, 8) изобретает кифару, а также (V, 18, 4) является водителем поющих муз. Упоминается (IX, 30, 1) борьба с Гермесом из-за лиры и (III, 21, 8; VIII, 37, 1; X, 13, 7) с Гераклом из-за треножника, причем последний текст подробный, в нем говорится о мотивах этой борьбы. К мифам о состязании относится также текст (V, 7, 10), где говорится о состязании Аполлона с Гермесом в беге и с Аресом в кулачном бое; ради этого будто бы была введена пифийская флейта на состязаниях; сам же Аполлон, кроме того, был победителем на Олимпийских играх.

К основным мифам нужно относить также и те, которые связывают Аполлона с теми или иными городами. Вместе с Гераклом (III, 21, 8) он основывает Гитион после примирения относительно треножника. Алкафою (I, 42, 2) он помогает строить мегарские стены. Аполлон (I, 43, 7) мстит Аргосу за то, что аргосские собаки разорвали его сына от Псамафы, которого мать в страхе перед своим отцом выбросила; посланная богом Месть похищала аргосских детей, за что была убита Коребом. А сам Кореб, построив храм Аполлону, в дальнейшем получает очищение в Дельфах; Аполлон (X, 5, 6) дает Посейдону Калаврию в обмен на Дельфы. В войне куретов и этолян (X, 31, 3) Аполлон помогает куретам и даже убивает Мелеагра.

Наконец, к основным мифам об Аполлоне нужно относить и мифы об его возлюбленных, равно как и мифы об убитых им. Его возлюбленными, кроме указанной Псамафы, являются: (X, 38, 4) Амфисса, дочь Эола, по имени которой назван город в Локриде; (VII, 23, 4) Болина, убежавшая от любви Аполлона

и погибшая в море, хотя Аполлон сделал ее бессмертной; по ее имени стал называться один город в Ахайе; (VIII, 20,4) Дафна, в которую был сначала влюблен Левкипп, переодевшийся в женский наряд для сближения с нею, но убитый подругами Дафны после раскрытия ими его хитрости по воле ревновавшего Дафну Аполлона; (V, 18, 2) Марпесса; (IX, 105) Мелия, дочь Океана, за любовь к которой Аполлона ее брат Кaанф поджег его священный участок, за что он и был поражен стрелой Аполлона, а Мелия родила от Аполлона пророка Тенера и одноименного с фиванской рекой Исмения.

Потомство Аполлона: Асклепий, Аристей, Хайрон, Корон, Дельф, Дриопс, Элевтер, Эпидавр, Иам, Лин, Ликор, Онкий, Филакид, Филандр. К этому списку можно прибавить еще следующее потомство Аполлона: (IV, 2, 2) Меланей, знаменитый стрелок, потому и считавшийся сыном Аполлона; (VII, 4, 1) Ликомед от Партенопы, дочери Анкея; (II, 35, 2) Пифаей; (II, 6, 7) Зевксипп — от нимфы Гиллиды; (III, 16, 1) Гилайра и Феба (по другим источникам это — дочери Левкиппа).

Что касается убитых Аполлоном, то кроме только что упомянутых Кaанфа и Мелеагра и Архидама, которого, он, правда, не убил, но помешал хоронить (III, 10, 5) убитыми от руки Аполлона являются (III, 19, 5) Гиацинт и (IX, 29, 6) Лин. (III, 18, 15; X, 11, 1 и I, 21, 3; II, 21, 9; V, 11, 2) Детей же Ниобы Аполлон убивал вместе с Артемидой.

Делая обзор этих самых общих сведений об Аполлоне у Павсания, мы замечаем, что их у него достаточно много, но они не отличаются большой глубиной и подробным изложением. Несмотря на обилие разных мифологических указаний, видно, что они для него только подспорье при его описании греческих древностей. Среди основных мифов об Аполлоне нет ни одного редкого и отсутствуют многие общеизвестные. Среди возлюбленных попадаются редкие имена, и очень много редких имен среди детей Аполлона.

в) После этих основных мифов Аполлона перейдем к эпитетам. Их тоже необходимо классифицировать. Прежде всего мы их разделим на эпитеты, относящиеся к основным функциям Аполлона, и на эпитеты географические.

Из эпитетов, имеющих в виду о с н о в н ы е ф у н к ц и и Аполлона, укажем сначала на эпитеты, относящиеся к н е ж и в о й п р и р о д е: (IX, 11, 7) Сподий — («Пепельный») в Фивах, алтарь которого был сделан из золы и (12,1) которому приносились в жертву быки и др. рабочий скот; (II, 24, 1) Дейрадиат (т. е. находящийся на горном хребте) в Аргосе; (X, 32,5) Пещерный, каковым эпитетом Аполлон назывался в Фокиде вместе с Гермесом и Гераклом, после того как они втроем позволили людям скрыться в эту пещеру от нашествия галатов; Аполлону была посвящена пещера и в Магнезии (6), где была древняя чудотворная статуя Аполлона; (I, 44, 2) Карин в Мегаре (по изображающей его пирамиде или по месяцу Карин).

Растительный эпитет — (II, 34, 6) Платановый, Аполлон платановой аллеи по дороге из Трезена в Гермиону. Зооморфические эпитеты: (I, 24, 8) Парнопий — отвратитель саранчи на афинском Акрополе; (X, 12, 5—6)

Сминфей; (I, 19, 1) Аполлон Дельфиний; (IV, 34, 7) «королек», «хохлатый», «жаворонок» в Мессении, приведший сюда мессенцев из Аттики; (I, 19, 3) Ликейский в Афинах (от слова «волк»), (II, 9, 7) то же и в Сикионе, а также (19,3 и сл.), и (VIII, 40,5) в Аргосе.

Эпитеты, указывающие на функции Аполлона специально в человеческой жизни, (I,44, 9) Латонин; (II, 35, 2) Пифаей, по сыну Пифаею; (I, 3, 4) Отчий; (V, 15, 7) Фермий или, на языке афинян, Фесмий — покровитель законов, (II, 35, 2) Горий — хранитель границ; (I, 42, 5) Аполлон Архегет (Учредитель) и «десятинополучающий»; (I, 31, 6; II, 19, 8; VIII, 32, 4) Уличный; (VII, 27,4) Феоксений — покровитель чужестранцев; (IX, 17, 2) Боедромий — идущий на помощь; (VIII, 30, 3 и сл., 38,8, 41,7) Эпикурий — помощник и (9, VI, 24, 6; I, 3, 4) Алексикакос — отвратитель зла; (I, 44, 2) Простатерий — защитник; (X, 15, 2) Ситалк — дарующий хлеб в Дельфах; (II, 32, 2) Эпибатерий — мореходный, (IV, 34, 7) Аргеот в Мессении, сооруженный аргонавтами; (I, 41, 3, 6) Агрей — охотник, (II, 31, 6) Феарий — ясновидящий; (I, 32, 2) Провидящий; (II, 10, 2 и др.) Карнейский (по прорицателю бога Карну); (VI, 24, 6) Акесий — целитель и (I, 34, 3) Пеон — целитель; (VIII, 32, 4) среди прочих богов-эргатов, (рабочих) в Мегалополе также и Аполлон Уличный, (VII, 21, 13) Фирксей — бог ворот (по другим источникам, «юношески стройный», «дающий побеги»); Аполлон Керсат (VIII, 34, 5). Из эпитетов, относящихся к функциям Аполлона, обращают на себя внимание у Павсания многие очень редкие эпитеты из неживой и растительной природы и кое-что из природы человеческой, но из последней упоминаются эпитеты наиболее известные.

Имеются эпитеты, указывающие на отношение Аполлона к другим божествам: (X, 24, 4) Мойрагет — водитель мойр; (I, 31, 4) Дионисодот — Дионисом или Дионису данный; (I, 2, 5) Мусагет — водитель муз.

Что касается, наконец, географических эпитетов Аполлона у Павсания, то ввиду их обилия мы не будем здесь приводить все, чтобы не превращать наше изложение в словарь: Акрит (по мысу в Мессении), Актийский, Амазонский, Амиклейский, Бранхидский, Делосский, Дидимейский, Египетский, Исменийский, Кларосский, Малейский, Онкей (по местечку в Аркадии), Паррасийский, Птойский, Пифийский, Элейский.

г) Дальше встречается у Павсания огромное количество сведений о различных видах культа Аполлона, которых нет никакой ни возможности, ни необходимости приводить здесь целиком, со всей точной рубрикацией. Однако поскольку все же интересно распространение культа и мифологии Аполлона по всей Греции, мы ограничимся только простым перечислением относящихся сюда сведений.

Перечислим храмы Аполлона, указываемые у Павсания.

В Аттике (I кн.) это были следующие места: Афины (два храма — у Зевса Олимпийского и около Пропилей), Прасии, дорога из Элевсина в Афины, местечко Рун, Мегара (четыре храма и храм Аполлона с Артемидой).

Коринфская область (II кн.): по дороге к Сикиону из Коринфа (два храма), в Сикионе (три храма и храм Аполлона с Артемидой), во Флиунте, Аргосе (два храма), Эпидавре, на Эгине, в Трезене (два храма), по дороге из Трезена в Гермиону, в Гермионе (три храма), по дороге из Гермионы в Галику, в Дидимах, в Асине.

Лаконика (III кн.): в Лакедемоне (два храма), в Геронфрах и Пиррихе.

М е с с е н и я (IV кн.): между Короной и Колонидами, в Асине, Кипариссиях. В городе Элиде (VI кн.). При описании Ахайи (VII кн.) упоминаются храмы в Дидимах, Милете (Бранхиды), в Кларосе около Колофона. В самой Ахайе — в Патрах, (два храма) в Эгии, Айгире, Пеллене.

А р к а д и я (VIII кн.): по дороге из Фенея в Пеллену, в местечке Онкейоне, в Мегалополе, Эгитиде на Ликейской горе, в Бассах, Фигалии, Тегее, по дороге из Тегеи в Аргос.

Б е о т и я (IX кн.): среди развалин Гиский, у Фив, в Танагре, у города Акрайфния, в Киртонах, в Лебадии.

Ф о к и д а (X кн.): в Дельфах (четыре храма), в Ликее, по дороге из Амфиклеи в Дримею, в Кирре.

А л т а р и Аполлона находятся в следующих местах: в Аттике у флийцев — жертвенник Аполлона Дионисодота, на Пентеликоне — Аполлону Провидящему, в Оропе — Аполлону Пэану. У лакедемонян — жертвенник Аполлону Акриту. Далее, алтари в Олимпии, в Аркадии у фенеатов; в Беотии, в Фивах, алтарь Аполлона Сподия, сделанный из золы, в Фокиде по дороге из Амфиклеи в Дримею.

В пещере у афинского акрополя есть святилище Аполлона (I, 28, 4), где он, по преданию, сочетался с Креусой. У магнезийцев на реке Лефее пещера со статуей Аполлона, придающего людям силу (X, 32, 6). В храме Асклепия в Сикионе внутренняя часть посвящена Аполлону Карнейскому. Рощи Аполлона находятся в Гринейоне, в Мессинии, около Фар, близ Колофона, на горе Ликее, в Киртоне, в Аркадии.

У Фив есть холм Исмений, посвященный Аполлону Исмению (X, 10, 2). В Дельфах (X, 9, 1) священный участок Аполлона обнесен высокой стеной.

д) Сделав обозрение мест культа Аполлона, перейдем теперь к самому к у л ь т у Аполлона, как он представлен у Павсания.

В Аргосе в храме Аполлона Дейрадиота даются предсказания жрицей, вкушающей баранью кровь (II, 24, 1); в Ликии около Кианей (VII, 21, 13) — прорицалище Аполлона Фирксея, где видят свое будущее в воде. В храме Аполлона Птойского (IX, 23, 6) было дано предсказание послу Мардония на карийском языке. Знамениты оракулы Аполлона в Дельфах (X, 5, 5—8); прорицалище Аполлона было также в Абах (X, 35, 1).

В память очищения Аполлона и Артемиды после убийства Пифона в Сикионе (II, 7, 8) совершается обряд, в котором юноши и девушки как бы приводят богов в храм убеждения, чтобы они убедились в правоте убивших, а затем в храм Аполлона для оправдания. В Мегалополе (VIII, 38, 8) ежегодно в честь Аполлона Паррасийского, или Пифийского, совершают праздник.

Доряне (III, 13, 4) почитают Аполлона Карнейского после того, как он одарил даром пророчества Карна.

Во время праздника Аполлона Агиея (VIII, 53, 3) в память убийства Скефра, его братом разыгрывается обряд, по которому жрица Артемиды преследует якобы убийцу Скефра.

По преданию, (I, 37, 7) потомки Кефала просили бога о возвращении в Афины, и тот велел принести жертву в том месте Аттики, где они увидят бегущую по земле триэру, что они и сделали, увидев дракона, уходившего в нору. Мессеняне (IV, 4, 1) впервые послали жертву Аполлону на Делос при Финте, сыне Сибота. В Мегалополе (VIII, 38, 8) в честь Аполлона Эпикурия приносят в жертву кабана и язык жертвенного животного тут же поедают. Всякий, кто хочет спуститься в пещеру Трофония, должен (IX, 39, 5) принести жертву Трофонию, Кроносу, Зевсу и Аполлону, а также другим богам.

Аполлону Амиклейскому в Спарте (III, 16, 2) женщины ежегодно ткут хитон. В Фивах жрецом Аполлона Исмения (IX, 10, 4) выбирают мальчика из знатного рода, которого именуют дафнофором, носителем лавра. В честь Аполлона спартанцы в день Гимнопедий (обнажение юношей) (III, 11, 9) устраивают хоровые пляски.

Павсаний (X, 8, 10) упоминает гимн Алкея в честь Аполлона, в котором говорится о том, что вода Кастальского источника подарена дочери Ахелоя Касталии рекой Кефисом.

е) Наконец, перечислим упоминаемые у Павсания *Аполлоновские изображения*.

Изображения Аполлона встречаются в *Аттике* (I кн.): перед храмом Аполлона Отеческого в Афинах две статуи — работы Леохара и Каламиса, в здании Совета пятисот статуя работы Пейсия; около храма Ареса — Аполлон Анадуменос (завязывающий лентой волосы); около Парфенона медная статуя Аполлона Парнопия (изгоняющего саранчу). В Мегаре несколько статуй Аполлона из черного дерева: Пифийского, Десятинополучающего и Архегета. Там же статуя в храме Аполлона Простатерия и по дороге из Мегары в Коринф.

В *Коринфской области* (II кн.): в самом Коринфе медная статуя Аполлона Кларосского, по дороге в Лехею у источника Перены, по дороге к Сикиону, во Флиунте; в Аргосе: Аполлон Ликийский, Агией и Дейрадиот, статуя на горе Ликон по дороге из Аргоса, на Эгине — деревянный Аполлон в обнаженном виде, в Трезене — статуя Аполлона Пифийского, в Гермионе — в трех храмах статуи Аполлона, в Дидимах — из белого мрамора.

В *Лаконике* (III кн.) статуи Аполлона встречаются в Форнаке, Спарте, Амиклах, Гитионе, Геронфрах, у моря на

границе города Бойев, в местечке Эпиделий — деревянная статуя, в Зараке около Эпидавра — статуя Аполлона с кифарой, в городе Этиле на море — деревянный Аполлон Карнейский, а также в Кардамиле. Самая замечательная статуя — Аполлона Амиклейского — на троне, с изображением мифологических сцен. Сама статуя подобна медной колонне с головой, ступнями ног и кистями рук. На голове шлем, в руках копье и лук.

В Мессении (IV кн.) статуи Аполлона в храме Асклепия города Мессены, в Ойхалии Аполлон Карнейский, по дороге из Короны деревянное изображение Аполлона — Хохлатого жаворонка и медное — Аргеота.

В Элиде (V кн.) — статуя Аполлона в храме Геры в Олимпии, а также в сокровищнице сикионян Аполлон из самшитового дерева с позолоченной головой; в самом городе Элиде статуя Аполлона Акесия (Целителя).

В Ахайе (VII кн.) — статуи Аполлона встречаются в Патрах — в Одеоне, у гавани, в роще, в городе Айгийре и Пеллене.

В Аркадии (VIII кн.) статуи Аполлона следующие: в Мегалополе — медная с кифарой в руках, деревянная в виде четырехугольной колонны, в виде четыреугольной гермы; близ города Акакесия в священной ограде Владычицы — рельеф, изображающий борьбу Геракла и Аполлона за треножник и деревянная статуя Аполлона, в Тегее — четыре статуи Аполлона Агиея, воздвигнутые четырьмя филами.

В Беотии (IX кн.) у Фив — на холме Исмении, в Фивах — Аполлон Боэдромий, в городке Киртоне, на Геликоне — медная группа Аполлона и Гермеса, сражающихся за лиру.

В Фокиде (X кн.) в Дельфах Аполлон: дар тегеатов, лакедемонян, статуя, поставленная после Марафона, приношение фокейцев, аркадян; посвящения жителей Эпидавра, гераклейцев, амфиктионов, кристийцев с Эвбеи, липарцев, Эхекратида из Лариссы, родосцев из Линда, жителей Элатеи; на фронтонах храма Аполлона изображены Артемида, Латона и Аполлон.

ж) Подводя итог этим обширным материалам Павсания необходимо сказать, что ввиду основного интереса писателя, у него мы напрасно стали бы искать какой-нибудь продуманный или хотя бы просто намеченной концепции Аполлона. О сущности Аполлона он ограничивается случайными замечаниями, которым он сам не придает никакого значения. Основные мифы Аполлона изложены достаточно полно. Да и как они могли быть не изложены, если Павсаний объездил всю Грецию и музейным образом обследовал каждую ее пядь. Но более подробно излагаются у него мифы, как раз имеющие второстепенное значение, что, впрочем, понятно у такого обозревателя. Эпитеты Аполлона и культ

этого божества, как это мы показали выше, представляют собой у Павсания огромный материал, который с благодарностью принимается всяким его читателем и всяким любителем греческих древностей. Вообще же изложение Павсания отличается, как это и нужно ожидать, большой описательностью, внешним характером и отсутствием критического анализа излагаемых предметов. Всякие верования и слухи он обычно передает без всякой критики и даже хвалится тем, что излагает все это в буквальном виде. Среди этого огромного материала немало архаических мотивов, которые представляют для исследователя большую драгоценность. Но сам Павсаний нисколько не повинен в анализе этой архаики. Ввиду обилия сообщаемых Павсанием сведений он всегда был и навсегда останется главным источником для изучения Аполлона, а часто даже и единственным источником, особенно в вопросах его культа.

14. Поздний эллинизм. Ораторы (IV в. н. э.). а) У оратора Гимерия: Аполлон изображается (Orat. XVII, 6) цветущим юношей. Родина его — (XVIII, 1) Делос. Он (X, 4) отец Иона, (XXXIV, 6) «возница Универса в небе», бог музыки, врачебного искусства, предсказаний и как эфирный дает свет всему. Гимерий (VII, 2; XXXIV, 6) считает, что он тождествен с солнцем. Будучи (III, 9) Мусагетом, Аполлон (XXI,8) владеет всемудрой лирой и изображается (X, 5) с ней, играет на Геликоне (XXXIV, 9), поет эпиталамий, (I, 3; XX, 2, 5) настраивает лиру к песне и вообще является (X, 6) богом искусств и, в частности, (VII, 2) «Отцом речей». Его славят (XIII, 7) на горах Кавказа, в Лидийской Темпе, на Парнассе и в Дельфах. Его (XIV, 10) чтут гиперборейцы. Он покровительствовал ионийцам (X, 5), напророчив им переселение; прорицал в своих святилищах (XI, 3, XXVIII, 1, XXI, 8) в Дельфах с треножника, у Бранхидов по источнику, на Делосе по растениям, где ему были (XVIII, 1; XXIX, 1) посвящены храмы среди лавров. Аполлон (Ecl. XXI, 3) вооружен луком и стрелами, (V, 39) устрашил войско Ксеркса.

Фемистий — другой оратор той же эпохи. Рассказывая о рождении Афродитой Эрота (Or. 367, 12 и сл.), Фемистий говорит о том, что его кормилицы-хариты направились в Дельфы к Фемиде с вопросом об его малом росте. Причем Фемистий замечает, что Аполлон Дельфами тогда еще не владел. В другом месте (228, 27—31) хор муз выставляется вместе с Аполлоном, который одновременно мыслится и как Луконосец и как Мусагет. В большом отрывке (398, 5—24) говорится о подражании Аполлону Пифийскому, который дает свои толкования не только каждому человеку порознь, но и всем племенам, восседая на пупе Земли и не так, чтобы его суждение кем-нибудь

не признавалось, но чтобы, кроме Фемистокла, его слушал ламповщик Гипербол, грабитель Диокл и дурак Мелетид. Прародитель Аполлона—Солнце, как и благо, аналогично этому последнему. Он каждодневно учит мудрости афинян, выступая не как Горгий перед избранной публикой, но решительно перед всеми, кто хочет получить тот или иной совет, будь то о посеве или посадке растений, будь то о жатве или винограде, будь то о плавании и пр. Простое упоминание об Аполлоне Амиклейском находим в тексте 167, 10.

б) Л и б а н и й, от которого дошло столь большое литературное наследство (11 тейбнеровских томов), чрезвычайно характерен для своего времени — IV в. н. э. Он относится к своим старым богам вполне положительно. Он противник христианства и поклонник императора Юлиана. У него встречается часто мифология в чисто формалистическом смысле; она употребляется часто в целях риторических и даже не только риторических, а часто в целях той или иной фразеологии, красного словца, ради поэтического сравнения или даже поговорки. Исчерпывающему рассмотрению мы подвергаем только его речи, занимающие первые четыре тома в издании Тейбнера. Остальной материал — гораздо менее интересен, и мы будем приводить из него только главнейшее. Что здесь Аполлон упоминается в целях внешнелитературных, это и понятно, так как сочинения эти написаны для школьного риторического обучения и представляют собой либо образцы для учащихся, либо задания для тех, кто обучается риторике. Последние три тома посвящены его письмам, просмотр которых дает ничтожные результаты; а первый из этих томов (IX, общего собрания), содержащий теорию эпистолярного жанра, и совсем не содержит ни одного упоминания Аполлона. Поэтому 64 речи Либания — это есть самое основное.

Но и в них античное вырождение сказывается очень сильно, так что даже тексты с положительным отношением к Аполлону являются большей частью довольно вялым материалом, часто, правда, красивым, но вполне лишенным какой-нибудь глубины. В его времена расцветал неоплатонизм, который еще и теперь поражает глубиной своих мыслей и тончайшей логикой, часто доходящей до беспредметной схоластики. Но у Либания нет ни малейшего веянья этой философской школы. Он совершенно чужд всякой философии; и все эти тысячи страниц дошедших до нас его сочинений наполнены не очень высокой риторикой, часто скучной и переходящей в болтливость. Не видно, чтобы он особенно глубоко понимал мифологию; и не видно, чтобы она имела для него какой-нибудь объективный смысл. Впрочем, для историка литературы и для историка мифологии нет ни одного античного писателя неинтересного; а то, что здесь перед

нами век античного вырождения, это делает Либания еще более интересным для изучения.

Обратимся к двум речам Либания, которые имеют ближайшее отношение к Аполлону. Именно речь LX посвящена храму Аполлона в предместье Антиохии, носившем название Дафна. Эта Дафна (Orat. XI, 94—99) была основана Селевком на месте его охоты. Здесь он по чудесному знаменью увидел место, где когда-то Аполлон преследовал Дафну и тут Селевк поэтому и построил ему храм, назвав все это место именем Дафны. Место это было неприкосновенно, и порубка там леса (I, 262) могла бы раздражить Аполлона. Лошадь Селевка выбила здесь из земли наконечник стрелы с надписью «Феба», а появившийся тут же змей тоже свидетельствовал о присутствии бога. Вот этот-то храм Аполлона в Дафне и воспевает Либаний (LX). Поводом для этого явилось нападение врагов на Дафну, пожар в ней и истребление храма. Речь изображает плач всего народа вследствие этого события. Либаний (11) вспоминает статую Аполлона с кротким ликом и нежной шеей, в золотом хитоне, с кифарой в руках и с песнью на устах. Ходили слухи, что кое-кто из людей даже сам слышал эту игру и пение Аполлона в полдень. Пожар Дафны оплакивают Зевс, Каллиопа, нимфы и демоны, населявшие рощу Дафны. Некогда (2) персы тоже хотели сжечь Дафну; но красота бога их удержала, и вместо этого они ему поклонились. В этой речи Либаний вспоминает также (8) оскорбителей бога, погибших от его руки: Тития, Идаса и Алоадов. Либаний (7) печалится, что негде будет приносить в жертву быков Аполлону и (14) просит бога стать ночи подобным и покарать врагов, как он некогда покарал ахейцев.

В другой речи (V, 1), посвященной Артемиде, говорится достаточно и об Аполлоне. Оказывается, Артемида (4) появилась раньше Аполлона и была помощницей своей матери при его рождении. За блага, виновником которых является Аполлон, (5) мы должны быть благодарны им обоим. Она (6) храбрее Аполлона, не отступает перед угрозами Геры, за что и получила свое имя, в то время как Аполлон — имя Локсия. Но Либаний не объясняет этимологии этих имен. Артемида имеет приоритет и в отношении стрельбы, потому что это она получила от Геи лук и стрелы, и Аполлон научился стрельбе (7) только вследствие подражания Артемиде. В конце речи (53) Либаний еще раз вспоминает об Аполлоне, принося благодарение ему как водителю муз, помогшему написать эту речь.

В остальных речах можно найти только отдельные высказывания об Аполлоне.

Что касается сущности Аполлона, то если исключить какой-то намек на весьма интересный хтонизм (Orat. XI, 204) — упо-

минание о четырехрукой статуе Аполлона, мы имеем только одно определенное высказывание (64—65), отождествляющее Аполлона с солнцем.

Аполлон — (IV, 6; XV, 79) в числе богов победы и (Decl. IV, 60; XVII 84) является помощником в сражении. Он и вообще (Orat. XXXIV, 26; Progimn. ethop. VIII, 7; IX, 5) стрелок. Отмечается его отношение (Progimn. loc. comm. III, 15) к врачебному искусству, а также (Orat. XVIII, 102; XV, 30; XI, 111; I, 131 и Decl. I, 99, 158; V, 9; XVIII, 36; XX, 19) к пророчествам (например (Orat. XLII, 10) Спарта оскудела, вследствие пророчества Аполлона о гибели ее от корысти). Он — (Orat. XXXI, 43—44; XLIV, 2; LIV, 56) Водитель муз (ср. выше в двух указанных речах) и Законодатель (Orat. LXIV, 16) для критян и (I, 131) Ликурга. Некоторое отношение к сущности Аполлона имеют многочисленные упоминания у Либания о связи философии и жизни Сократа с Аполлоном и его дельфийским оракулом, (Orat. LXIV, 18 и Decl. I, 178; II, 8, 33, 34, 38, 141.)

Если бы это не имело для Либания по преимуществу риторически-декламационного смысла, то можно было бы считать, что здесь выдвигается очень важная сторона Аполлона, который является не только богом седой старины, но и одного из ведущих мировоззрений конца классики и популярного в течение всего эллинизма.

Перейдем к перечислению упоминаемых у Либания мифов об Аполлоне. Прежде всего упомянем краткие рассказики, передающие традиционную тематику из мифологии Аполлона без всяких изменений.

Это — (Progymn. Narr. 2) о Гиацинте, (14) Неоптолеме, (15) Алекесте, (17) Дафне, (20) Марсии и (25) Лето. Там же (27) мотив о пении Аполлона на свадьбе Пелея и Фетиды. Миф об Аполлоне и Дафне, вообще является любимым материалом для риторических упражнений Либания. Мотивы об Аполлоне и Дафне мы встречаем и в других текстах (Progymn. Ethop. XI; XXVII, 4 и Epist. X, 374, 4; XI, 152, 21). Рожденный (Decl. XII, 26) на Делосе и (Progymn. loc. comm. III, 5) отец Асклепия, он (Decl. XVIII, 36) проходил рабское служение у людей, (V, 15—16, 19, 78) послал по просьбе Хриса на войско Агамемнона чуму и (VI, 2, 11, 13, 22, 27, 45, 47, 48, 60) участвовал в оправдании Ореста.

Последние две темы особенно подробно разрабатываются у Либания, который посвящает им целые речи, цветистые, но лишенные всякого намека на мифотворчество.

Что касается риторически-фразеологического использования мифологии Аполлона у Либания, то многие уже из приведенных текстов вполне обладают этим характером. Но приведем такие, которые не оставляют никакого сомнения относительно этой формалистической трактовки Аполлона. Юлиан (Orat. XII, 62) шел против врагов так, как будто бы его дорога была проложена самим Аполлоном через ров ахейцев. Когда Юлиан (XVI, 53) прогневался на антиохийцев и собрался зимовать не в Антиохии, но в Тарсе, то, будучи другом Аполлона, разгневался тем

самым на служителей Аполлона. Законы Юлиана (XVII, 27) могли бы считаться законами Аполлона. Юлиан умер (XVII, 30), это все равно, что Аполлон покинул землю. Из-за обиженных (XXIV, 31) всегда боги гневались: на афинян — из-за Андрогея, на фиванцев — из-за убийства Лая, на Дельфы — из-за убийства Эзопа, и теперь вот (XXIV, 32) боги гневаются на римлян из-за убийства Юлиана, если уже Аполлон разгневался на ахейцев из-за дочери Хриса и Гелиос, из-за каких-то быков. Император (XX, 1) должен получать похвальные речи больше, чем приношения. И для богов хороший гимн почетнее всякого приношения, так что и Пиндар больше всего служил Аполлону своими гимнами. Император Феодосий (XX, 43) возвращает к жизни свою столицу Антиохию, так как Аполлон вернул красоту поверженному Гектору. Подобного рода текстов у Либания очень много (например, 1, 74; VII, 9; XI, 204; XV, 33 и сл.; XX, 33, 51; XXIV, 35; LXIV, 67).

Можно сказать, подводя итог, что во всех таких текстах мифология Аполлона снижается у Либания до степени риторической фразеологии.

15. **Неоплатонизм** является замечательной школой в античной философии на протяжении почти четырех столетий, начиная с III в. н. э. Это наиболее систематическая философия, желавшая использовать решительно все то ценное и глубокое, что выработала предыдущая античная философия, и прежде всего Платон и Аристотель. Тончайший логицизм, приближающийся к виртуозной диалектике, совмещался здесь с глубиной и мудростью, не брезговавшей никакими мистическими рассуждениями. Аполлон ввиду своего оформляюще-структурного характера играл здесь достаточно большую роль. И его мифология нашла для себя в неоплатонизме глубокую и подробную теорию.

а) Начнем с Римского неоплатонизма, к которому принадлежали Плотин и Порфирий.

Плотин прекрасно отдавал себе отчет в единотворной, функции Аполлона. В V, 8, 10 имеется интересное рассуждение о том, что божественное нельзя созерцать извне, как мы созерцали глазом внешние предметы, но необходимо находить его в себе и видеть его изнутри подобно тем, которые бывают охвачены Фебом или музой. Этот термин phoibolēptos — «охваченный Фебом» — достаточно ярко говорит о внутреннем понимании Аполлона у Плотина. Он проповедовал это наряду с тончайшей чисто логической диалектикой Аполлона, который был у него символом всякого структурного единства.

Порфирий еще более ярко, говорит о структурном единстве Аполлона, считая его некоей мировой лирой, т. е. водителем гармонии сфер. В более отвлеченной форме Порфирий считал

Асклепия «лунным умом», квалифицируя Аполлона как «солнечный ум» (Procl. In Plat. Tim. I, 159, 26 сл.). Из родственных отношений Порфирий (Vit. Pyth. 2) указывает еще на происхождение Пифагора от Аполлона и Пифаиды. Говорится о путешествии в Дельфы с целью жертвоприношения и мантики (De abst. II, 16, 17, 59), об общеизвестном ответе относительно найденного рыбаком треножника (Histor. philos. frg. IV). Вестниками Аполлона являются (De abst. III, 5) коршун и ворон. Из эпитетов Аполлона у Порфирия находим: (II, 15) Пифийский, (III, 17) Ликейский, Дельфиний, (I, 22) Волкоубийца. Пифагорейцы (De abst. II, 36) считают Аполлона числом, как и всякого другого бога.

Далее из трактатов Порфирия весьма важен текст (De antr. nymph. 8), где Порфирий для подтверждения связи Аполлона с мудростью земли, изливаемой в виде источников, приводит анонимный гимн Аполлону (PLG III, p. 684), который мы здесь приведем полностью прозаически.

«Для тебя вывели [нимфы — наяды] источники умных вод, в пещерах пребывающие, вскормленные духом земли, по божественному слову Музы; прорываясь сквозь землю по всем путям, они изливают беспечальные струи «сладостных для смертных потоков».

Этот гимн Аполлону с полным правом можно считать замечательным.

Наконец, особое место среди материалов Порфирия занимают тексты, собранные у G. Wolff'a (Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae Berol., 1856), где сведены воедино все его высказывания не столько о почерпании философии из оракулов, как гласит название этой книги, сколько вообще о прорицаниях.

Здесь (p. 112—117) приводятся со слов Порфирия оракулы Аполлона о разделении богов на разряды, (p. 125—127) о рождении Аполлона, (p. 129) о Пане и другие оракулы (p.p. 139, 142, 152, 159 и сл., 163, 165 и сл., 168 170, 172 и сл., 175, 177, 183, 185 и сл.).

Все эти оракулы, не будучи, конечно, философией, тем не менее касаются всякого рода теоретических вопросов и дальше всего отстоят от вопросов бытовых и чисто жизненных. Очевидно, Порфирий, переводя умозрительную философию своего учителя Плотина на путь пророчеств, таинств и всякого рода практической мистики, выбирал и соответствующего рода оракулы Аполлона. Что они существовали в изобилии, без всякого Порфирия, это ясно, но ясно и то, что в связи с потребностями времени они теперь стали играть особенную роль, и Порфирий с особенным удовлетворением приводил их и комментировал.

Обращают на себя внимание также и те 13 оракулов Аполлона, уже независимо от Порфирия, которые упомянутый

Г. Вольф приводит из рукописей в приложении к своей книге. Эти оракулы тоже отличаются философским характером, рисуя нам в основном космическое божество и космос в их отвлеченно-философском виде. Эти оракулы Аполлона чрезвычайно интересны, и жаль, что у нас здесь не хватает места привести их полностью в русском переводе.

б) Ямвлих, глава сирийского неоплатонизма, уже пытается дать ту концепцию Аполлона, которую можно назвать неоплатонической и которая подготовлена всем предыдущим развитием платонизма, и в частности Плутархом и Максимом Тирским. Именно Ямвлих находит нужным определить Аполлона как монаду. Эта монада, конечно, не есть то единое, о котором учили неоплатоники и которое выше всякого различения и мышления. Монада, о которой в данном случае говорит Ямвлих, есть второе единое, которое является уже началом числового ряда и принципом оформления, поскольку всякое число всегда является чем-то прежде всего единым или, лучше сказать, одним. (In. Nicom. arithm. introd. 13, 1—14, 3). Здесь монада трактуется как нечто единое, цельное и неделимое, дающее всему прочему форму, почему и называется eidolopoios, т. е. «формообразующей». Это относится именно к Аполлону (13, 10 и сл.), со ссылкой на пифагорейское учение. Вместе с Аполлоном в том же качестве здесь выступает Атропа (Неотвратимая), одна из богинь судьбы. Заметим также, что аполлоновская монада противопоставляется здесь диаде, т. е. текучей и неразличимой множественности. Потому эта монада трактуется также по-пифагорейски как принцип нечетности или нечетных чисел, т. е. чисел, неспособных делиться на равные части.

В другом трактате (De vit. Pyth. 111, 8—10) Ямвлих говорит, что Аполлон пророчествует с треножника вследствие своей связи с первыми тремя числами, т. е. с пифагорейской триадой. Этому не нужно удивляться, потому что это нисколько не противоречит указанному нами сейчас учению о монаде.

Остальные тексты у Ямвлиха мало значительны.

Упоминается Пифагор (De vit. Pyth. 10, 11; 23, 1; 129, 15) как воплощение Аполлона, причем Абарис (67, 18; 97, 6) прямо считал его Аполлоном по существу, хотя другие (9, 8) считали его сыном Аполлона и Пифаиды; в доказательство своей божественности Пифагор (99, 4; 103, 2) показывал свое золотое бедро, что давало некоторым право считать его Аполлоном гиперборейским, который к тому же (99, 16) подарил Абарису чудесную стрелу. Аполлону (20, 3; 26, 8) посвящены бескровные алтари. В одном трактате (De myst. III, 11) говорится, что жрецы Кларосского Аполлона перед предсказанием пьют воду, а в Дельфах жрица находится у расщелины горы, у Бранхидов же в Дидимах вдыхаются водяные испарения.

Фаларид, хотевший убить Пифагора (De vit. Pyth. 155, 7—14), по повелению Аполлона был убит злоумышленниками; и точно так же (155, 18—23) он не хуже Геракла отвращал от людей всякое зло по указаниям оракулов

Аполлона. Аполлон и Пеан, а в дальнейшем Асклепий (147, 20—22) создали науку о питании. Аполлона и Эрота все изображают человеколюбивейшими (36, 5—7) в юном возрасте, а кротонцы (36, 10—15) особенно чтут его за помощь при основании их колонии.

в) Пергамский неоплатонизм представлен прежде всего учеником Ямвлиха Юлианом. Принадлежащая ему речь «К царю Солнцу» замечательна в разных отношениях и прежде всего в историко-культурном, поскольку здесь мы имеем один из последних вздохов умирающей религии античного мира, собравшей все свои старые и новые ресурсы для самозащиты и самообороны перед неминуемой и уже близкой гибелью. Характерен тут уже самый тон этой речи, состоящей то из гимнов и молитв к царю вселенной Солнцу, то из трудных философских и даже схоластических упражнений в логике и диалектике, то из чисто личных признаний и настроений. Ценность этой речи для мифолога заключается в том, что ею демонстрируется поздний языческий синкретизм, состоявший не просто из хаотического нагромождения богов и демонов разных народов и разных времен, но из планомерной и методически проводимой реставрации древнейшей архаики с помощью схоластического аппарата тончайших философских категорий. Еврейство и христианство оказались в то время несравненно сильнее; и вся эта глубокая и роскошная философия мифологии погибла самым жалким образом под пятой очередных властителей мировой идеологии.

Речь Юлиана начинается с личных излияний автора (р. 168—171) Всю речь можно разделить в дальнейшем на две части: 1) учение о субстанции Солнца (171—184) с проблемами происхождения Солнца (171), его господство над умственными богами (171—179), его срединное положение во всей системе богов (179—182) и 2) учение о солнечных энергиях (182—203) с проблемами сверхмировой (182—189) и мировой, видимой его деятельности (189—203) на небе (189—195) и в подлунной как вообще (197—199), так и специально для римлян (199—203). В заключение (203—205) автор обращается к Саллюстию, которому была послана эта речь, и направляет свои молитвы к Солнцу. Отдельные тексты из Юлиана об Аполлоне следующие.

Попадается прежде всего известный эпитет Аполлона «пифийский»: (511, 14); в связи с убиением Пифона при помощи ста стрел, вследствие чего он также и Гекат — (Сотник) (511, 10, 14); (517, 2) о священном участке Аполлона Пифийского; (542, 4—544, 5) целое рассуждение о художественном значении Аполлона Пифийского, причем и об его лире на свадьбе Пелея (325, 5) и об Аполлоне Мусагете (170, 20 и 187, 5, 20). Юлиан (454,3) вспоминает слова Одиссея (Од. VI, 162 и сл.) о стройной пальме у Аполлона Делосского в связи с красотой Навсикаи, расценивая Аполлона, по-видимому, здесь по преимуществу с художественной стороны. Называет Юлиан Аполлона также и Дафнеем — Лавровым (461, 15 и 466, 16), а также Дидимейским (584, 2, 543, 2).

Для Саллюстия, другого пергамского неоплатоника, характерно выдвижение на первый план в Аполлоне опять-таки упорядочивающих функций (стр. 347).

У Евнапия, тоже пергамской школы, упоминаний об Аполлоне нет.

г) Глава афинского неоплатонизма Прокл дает развернутое философское исследование Аполлона.

Для него, как и для Ямвлиха, Аполлон является прежде всего монадой. Но монада эта получает у него подробную разработку. В его трактате (In Tim. II, p. 94, 28—95, 7) мы находим целое рассуждение о космическом уме, который как бы тоже находится в круговращении наподобие космоса. Этот ум и есть аполлоновская монада, а свет, исходящий из этого ума — гептада (седмерица), и она принадлежит Афине.

Еще яснее об этом говорится в том же трактате (II, 197, 14—198, 14), где аполлоновская монада противопоставляется диаде Диониса и в то же время воссоединяется с ней: демиург, с одной стороны, приводит мировой ум к дроблению, чтобы из него появились отдельные существа и вещи—и на мифическом языке это есть растерзание Диониса на семь частей—с другой стороны, демиург воссоединяет раздробленную мировую цельность, и делает он это с помощью Аполлона, который, будучи гебдомагетом (седьмичником), воссоединяет члены тела растерзанного на семь частей Диониса, так что воссоединенное множество теперь уже перестает быть безразличным и нераздельным единством, но становится порядком (taxis) и гармонией (harmonia). Об этой же аполлоновской гармонии читаем и в другом месте (II, 294, 21—295, 2), где противопоставляется вечная, неделимая, умопостигаемая гармония бытия, с одной стороны, а с другой—гармония чувственная, становящаяся и аполлоновской.

В другом трактате (In R. P. I, 68, 26—69, 1) Аполлон объявлен создателем всех форм движения во вселенной, так что он «творец оформленных гармонией и числом подражаний». Это, кажется, одна из наилучших философских формул Аполлона вообще. Та же мысль и дальше (69, 12—19): всё, что творят поэты, представляет собой аполлоновские оформления гармонии и ритма, так что здешний поэт, созерцая эти последние, прославляет богов и прославляет благих людей, а не имеющий этих созерцаний лишен и поэзии и Аполлона. Аполлон поэтому является вместе с Посейдоном также и (94, 28—95, 2) символом целостности во всей подлунной, почему они и не вступают друг с другом в борьбу; и существует даже (92, 2—6) множество Аполлонов, поскольку существует много рядов, исходящих из одной и той же аполлоновской монады. О многих Аполлонах читаем и в другом трактате (In I Alcib. 377, 36—38). Посейдон и Аполлон (In Tim.

I, 78, 27—79, 5) противопоставлены друг другу гораздо яснее как принципы целостности и частичности. Об Аполлоне как принципе мировой гармонии воссоединяющего единства читаем также в тексте II, 208, 9—14.

Общаясь с идеальным миром, мудрецы остаются непонятными для толпы, подобно тому как и сам Аполлон Пифийский (In. Parm. 705, 29—32,) беседует с приходящими к нему при помощи двусмысленных оракулов. Это, по Проклу, не мешает быть Аполлону универсальным божеством, имеющим отношение и к низшим типам бытия.

Прокл говорит (In. Tim. III, 159, 24—31) об аполлоновских душах, которые являются детьми и потомками Аполлона, пользуясь мантикой и участвуя в таинствах. И даже у Прокла идет речь (III, 140, 24—29) о хтоническом Аполлоне, поскольку и вода, и многие места не земле обладают мантической силой и тоже демонстрируют мощь Аполлона. В более общей форме мысль о постепенном ослаблении эманации Аполлона развивается в трактате «In R. P.» (I, 146, 9—148, 17) при толковании некоторых текстов Гомера. Оказывается, что такие тексты из Гомера, как те, которые содержат критику Ахилла против Аполлона (Ил. XXII, 15) или изображают перевоплощение Аполлона в смертного человека (XXI, 600 и сл.) или прекращение помощи Гектору (XXII, 213), требуют различать Аполлона самого по себе, взятого в своей сущности, и исходящие из него эманационные ряды, которые могут в своем ослаблении доходить до полного исчезновения. Когда Аполлон совершает безнравственные поступки или когда к нему относятся непочтительно, то это и значит, что речь тут идет не о самом Аполлоне, но об его тех или других отображениях. В связи с этим Прокл говорит об Аполлоне — двигателе солнечной сферы, об Аполлоне воздушном, об Аполлоне подземном, об Аполлоне — защитнике Трои (147, 27—30). Прокл говорит тут об аполлоновских «устроениях» (147, 8 taxeis) или «рядах» (147, 23 seirai), что «устроения» в нисходящем порядке делятся на «божественные», «ангельские», «демонские» и еще дальнейшие, представляющие собой прогрессирующее ослабление общеаполлоновской эманации (147,8—10). Точно также Аполлон имеет своим символом коршуна не случайно, но в связи со своей эманацией в чувственном мире (113, 30). Тем не менее сущность Аполлона остается без всякого ущерба: по поводу смеха богов, и в том числе Аполлона, над связанными у Гомера Аресом и Афродитой Прокл (In Tim. II, 27, 24—27) пишет, что «их смех создает основание для находящегося в мире и вкладывает силу в (мировые) связи». Говорится и о титаническом растерзании ума на семь частей и о восстановлении его Аполлоном (II, 316, 18 и сл. и трактат In I Alcib. 391, 10—14) Там читаем:

«Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве».

Заметим, что неоплатоники всегда ссылаются в этом учении об Аполлоне и Дионисе на орфиков.

Далее имеется один неожиданный текст (In Tim. III, 284, 1—4), который приписывает Мусею нисхождение лунных душ в природу мужчины и Сивилловым изречениям — нисхождение солнечных душ в природу женщины. Объединение Аполлона с солнцем для Прокла — тоже непререкаемая истина. В других текстах (In Crat. 78, 23—25) проводится сравнение: как солнце излучает из себя свет, так и тот, «кто предводительствует сам от себя над истиной, называется Аполлоном». Эта мысль весьма богато развита далее (100, 11—103, 5). Здесь сначала расширяется понятие катартики, т. е. очистительной стороны Аполлона. Очищение, говорит Прокл, бывает не только врачебное, но и мантическое, пророчественное. Аполлон есть свет, который выше даже самого ума. Но, проходя через мировой ум, он освещает и весь чувственный мир, причем Прокл вспоминает здесь знаменитое Платоново рассуждение (R. P. VII, 517 c) о Солнце. Таким образом, благодаря Аполлону получает свое очищение и свое устроение весь космос, включая отдельные души и отдельные тела. В результате этого мир есть число и гармония, и недаром Аполлон изображается как Мусагет, т. е. предводитель муз. Самое число муз, а именно девять, не случайно. В этих девяти музах необходимо находить принципы не только чисто художественного, но и вообще космического устроения и гармонии. Тут содержатся яснейшие формулы относительно объединяющей потенции Аполлона и возводящей к единству великое множество, что повторено еще и в тексте 103, 27—104, 3, вследствие чего Аполлон является (104, 26—105, 8) отдельно существующим от материи, «предводителем всей гармонизованной жизни и всех внутрикосмических соотношений (logōn), благодаря которым все пребывает в нерушимой связи». «Всякий аполлоновский ряд (5, 23 и сл.) зависит от демиургического водительства Зевса». Об очистительной деятельности Аполлона в связи с его единящими функциями у Прокла находим интересные рассуждения (трактат In I Alcib., 390, 32—391, 6.) о его «усовершительных» функциях и заповеди «познай самого себя» — в том же трактате (285, 29—288, 22).

Остальное небольшое число текстов относится к мантической деятельности Аполлона (In Tim. I, 157, 14), где всякие мантические функции вообще возводятся к аполлоновской специфике (III, 89, 21—24 или In Crat. 37, 19—21; In Tim. I, 163, 8; In Crat. 90, 17 и сл.). Имеется текст о предсказании, которое Аполлон дал Лаю (In I Alcib. 397, 11—25).

Наконец, суждение (In R. P. II, 23, 4 и сл.) о том, что Дафна убегает от Аполлона, потому что молния не попадает в лавр, кажется не имеющим философского смысла.

Остается сказать несколько слов о том трактате Прокла, который является систематическим изложением его философии, т. е. его философии мифологии, и который как раз меньше всего изучался ввиду того, что он был издан однажды и притом почти 350 лет тому назад, почему и остается недоступным большинству изучающих античную философию и мифологию. Этот объемистый трактат (пожалуй, наибольший из всех произведений Прокла) называется «На богословие Платона» (In Platonis theologiam, ed. Ad. Portus, Hamburg, 1618). В Москве, например, не имеется ни одного экземпляра этого издания. Мы пользуемся экземпляром Ленинградской публичной библиотеки. Это единственное у Прокла систематическое изложение мифологии с философской точки зрения. Нечего и думать излагать его здесь, пусть хотя бы в минимальном виде. Мы только введем некоторые установки этого философа, без которых место Аполлона в системе мифологии Прокла будет совсем непонятно.

Существует чувственно-материальный мир. Но этот мир движется, а движение не существует без причины движения. Универсальная причина всех движений мира и в мире есть душа, мировая душа. Большинство греческих богов находится, по Проклу, в пределах этой мировой души. Но существующее движение еще и целесообразно, правильно, закономерно (тут у Прокла весьма подробно развито традиционное орфико-пифагорейское учение о гармонии небесных сфер). Следовательно, мировая душа не слепая, но содержит в себе ум; и этот ум тоже можно рассматривать отдельно. Существуют боги, которые относятся специально к этому уму. Аполлон относится не к ним, но к богам мировой души. Где же тут его место?

Боги мировой души делятся у Прокла на подателей бытия и водителей отдельных душ. Аполлон относится к первой и ко второй категории. Среди богов-водителей различаются те, 1) которые ведут мир в целом, 2) те, которые дробят мир на его части, 3) те, которые возводят эти части к мировому целому и 4) те, которые охраняют эти возведения к целому части. Аполлон и Гелиос, которые являются у Прокла двумя моментами одного и того же божества, относятся к третьей группе (VI, 12), т. е. раздробленные части мирового целого Аполлон и Гелиос помещают на фоне мирового целого, объединяют с этим мировым целым и заставляют видеть это целое в каждой его отдельной части, тем самым лишая эту часть ее частичности. То же самое место занимает Аполлон и в сфере богов мировой души, которые являются подателями жизни. Тут тоже имеются свои творящие боги, свои боги частич-

ной жизни, свои боги-охранители и свои боги-возводители. Гермес, Афродита и Аполлон являются богами-возводителями (VI, 22). Другими словами, Аполлон здесь тоже приобщает всякую мировую часть к мировому целому.

В этом систематическом построении философии мифологии, как это легко заметить, Прокл только повторяет ту свою концепцию аполлонийского возведения, которую он в вышеприведенных текстах противопоставляет дионисийскому раздроблению. Однако во всех предыдущих текстах мы находили только более или менее подробные изложения отдельных мыслей Прокла об Аполлоне, здесь же мы находим систематическое учение как о всех греческих богах вообще, так, в частности, и о месте Аполлона.

Соответствует ли приведенное учение Прокла об Аполлоне тому реальному Аполлону, который имел место в греческом мифологическом сознании? Во-первых, греческое мифологическое сознание имело свою тысячелетнюю историю, так что уже по одному этому не может быть однозначного решения поставленного вопроса. Те периоды, в которых выдвигалась на первый план оформительная, организационная и целостно-единящая функция Аполлона, несомненно, имеют некоторое отношение к Проклу, другие же периоды, в которых выдвигались иные функции Аполлона, дальше от Прокла или вовсе не имеют к нему отношения. Во-вторых, Аполлон для Прокла не столько миф, сколько философская категория, специальным методом выведенная из прочих философских категорий. Здесь и вовсе не может быть никакого соприкосновения Прокла с наивной греческой мифологией.

Д а м а с к и й, относящийся к афинской школе неоплатоников, возглавляемой Проклом, в отношении Аполлона, несомненно, придерживался тех же взглядов, что и Прокл. К сожалению, в огромном труде Дамаския о Первых принципах имеется, строго говоря, только один текст об Аполлоне (II, p. 205, 7—9), где Аполлон противопоставляется Аресу. Арес трактуется как творец различия (мы бы сказали, сплошного противоречия и хаоса), Аполлон же — как «творец подобного соответственно тождества» (т. е. Аполлон, является устроителем мирового единства или тождества. Это не мешает Дамаскию (I, 237, 24—28) включать Аполлона в солнечный источник и Асклепия в Аполлона с тем, чтобы все эти три источника оформления порождали из себя бытие неравномерное и разнородное, а не какую-нибудь сплошную неразличимость и сплошное тождество. Кроме того, по Дамаскию (I, 249, 5 и сл.), Аполлон — ниже демиургического ума, поскольку от этого последнего исходит и сам Аполлон, и Арес, и Афина, и другие более частичные эманации.

д) А л е к с а н д р и й с к и й неоплатонизм представлен О л и м п и о д о р о м, написавшим комментарии на диалоги

Платона: «Федон», «I Алкивиад», «Филеб» и «Горгий». В первом комментарии имеется весьма важное рассуждение о растерзании Диониса и о воскрешении его Аполлоном, что мы находили в такой отчетливой форме только у Прокла в его комментарии на I Алкивиада. Олимпиодор (In Phaed. p. 43, 15—18) пишет:

«... Дионис растерзывается титанами, но воссоединяется Аполлоном. Вследствие этого он сочленяется и собирается, т. е. от титанической жизни к жизни единовидной».

В другом месте (88, 5—13) Олимпиодор говорит о монаде, которая является философским выражением целого множества богов, и в частности о царе Солнце, который общ с Дионисом при посредстве Аполлона. И тут же повторяет свою прежнюю мысль: Солнце, как Зевс, нисходит через разъятие Диониса и воссоединяется через Аполлона. По-видимому, эта мысль была глубоким убеждением Олимпиодора, потому что в другом тексте (111,14—19) он опять пишет, что Дионис, смотрясь в зеркало, испытывает растерзание, а Аполлон, будучи богом очищения, воссоединяет его, почему и называется Дионисодотом, т. е. Дионисоздателем. Но к этому в данном тексте прибавляется еще новая мысль (111, 20—25) о том, что «душа сходит в становление «корически» [от слова Кора (Дева), что было именем дочери Деметры Персефоны], дионисийски дробится становлением, прометеевски и титанически связывается с телом, разрешает сама себя [от тела], укрепившись по-геракловски, единится же при помощи Аполлона и Афины Спасительницы, философствуя очистительно-существенно, и, наконец, возводит сама себя к своей собственной причине при помощи Деметры». Аполлон (201, 23—26) уничтожает Пифона как принцип беспорядочности (о чем подробно говорится в тексте 240, 18—24). Выставляется целая триада космической беспорядочности: Тифон, противоположная ему Эхидна и синтезирующий их обоих Пифон, который образует собой как бы «ум» самой этой беспорядочности и с которым борется Аполлон. В одном тексте (167, 27—29) Олимпиодор вспоминает слова Сократа (In Plat. Phaed. 85 B) о том, что лебеди и другие птицы поют перед смертью не от скорби и болезни, но в предчувствии будущей жизни, почему и говорит о содружестве Сократа с лебедями ввиду его связанности с Аполлоном, т. е. с «очистительной жизнью» (можно было бы назвать его и «мусическим» и целительным для душ). Аполлон трактуется как «истолкователь» (In I Alcib. 175), приносящий «спасение» эллинам; а (20) при перечислении разных восходящих путей; аполлоновский ряд трактуется как связанный с врачебным и пророческим искусством.

Г е р м и й, александрийский комментатор платоновского «Федра» (In Phaed. 90, 21—23), тоже отождествляет уни-

версальную монаду с Аполлоном (то же — 139,6), он и (89, 31—33) возводит все души к единству, но Гермий прибавляет к этой уже известной нам мысли неоплатоников одну очень четкую концепцию, которая (90, 16—18) утверждает, что музы и мусическое вдохновение пользуются частями целого ради их гармонизации. Дионис своими таинствами впервые образует это целое из частей, а Аполлон со своей мантикой есть такое целое, которое предшествует всем его частям.

Эту мысль Гермия можно было бы пояснить так. Когда художник изображает какой-нибудь предмет, то он для него есть не только какая-нибудь вещь, но еще и некоторого рода обобщение. Это значит, что он данную вещь возводит как некую часть к некоему целому. Это, по Гермию, делают музы. Дионис тоже возводит часть к целому. Но он ее возводит не просто художественно, а еще и физически, телесно, так что, взятая сама по себе, она оказывается как бы оторванной от живого тела, почему и Дионис здесь мыслится растерзанным. Наконец, всякие растерзания и восстановления возможны только потому, что существует некоторое общее и целое, с точки зрения которого и происходят все эти процессы. Его и называет Гермий Аполлоном. Тут у Гермия целая философская теория трех родов целого (90, 9—15), которое он мыслит в трех типах: целое в частях, как например человек в отношении космоса; целое, возникшее из частей, как например космос в виде суммы всех входящих в него явлений; и целое до частей, как например мысль в художнике до художественного произведения, которое он только еще собирается создавать. С точки зрения неоплатонического понимания Аполлона это одна из самых четких и глубоких концепций.

Это целое, которое представляет собой Аполлон, является для Гермия прежде всего космосом или, точнее говоря, солнцем. Поэтому (44, 9—14) Дельфы и Пифона Гермий относит к тому, что он называет «солнечной сферой». Аполлон при помощи солнца освещает весь мир и превращает его в красоту. Поэтому когда Гермий говорит (91, 11—13) об единящей функции Аполлона, то, очевидно, в таких местах необходимо иметь в виду солнце и его красоту. Всё же, однако, Аполлон (94, 6) в отношении демиургии подчинен Зевсу.

Остальные тексты в этом одном из самых глубоких комментарий на Платона касаются по преимуществу аполлоновской мантики и искусства: 4, 29—31 (сравнение с Дионисом и музами); 173, 9—11 (также и с Эротом); 88, 31—33 (четыре типа «мантики»); 70, 11—13 и 188, 29 и сл. (о мантике Аполлона просто); наиболее выдающимся воспитанником Аполлона является (88, 25—28) Орфей, и (147, 4—6) «занебесного» места вообще никто не мог воспеть, кроме Аполлона и хора муз. О принесении афинскими

правителями золотого изображения Аполлону в Дельфах — 44, 1—7.

Иоанн Лид имеет то отношение к неоплатоникам, что он постоянно пользуется их материалами и постоянно их цитирует в своих писаниях. Аполлона он тоже считает монадой; но монаду эту понимает упрощенно, утверждая (De mens. p. 21, 18—20), что монада является просто солнцем, поскольку оно выше всякого множества предметов (отголосок еще плотоновской этимологии от a privat. и polys «многий»). Аполлон (55,9) прямо отождествляется с солнцем, он сближается с лавром (68, 4—7), который тоже объявляется здесь огненным. В другом месте у Лида (107, 17—19) говорится более углубленно о том, что Гермес в таинственном смысле так же передает кифару Аполлону как разуму (logos), сообщает гармонию солнцу.

Неожиданно среди четырех Гефестов Лид указывает такого Гефеста, который (135, 8 и сл.) является сыном Урана и Гемеры (Дня) и отцом Аполлона, «предводителя афинян»; то же читаем и в другом месте (164, 8). Приводя разные мнения о том, что такое День, Лид считает, что матерью всего является Ночь, а так как Латона (Lētō) есть Забвение (lēthē), (тут у Лида своя собственная этимология), то и Латона есть Ночь, а за ночью следует день и солнце, почему Аполлон, являясь сыном Латоны, в то же время, очевидно, и сын Ночи (об Аполлоне как сыне Латоны — еще испорченный текст 167, 5 и сл). Имеется случайное замечание о том, что (110, 16—18) эфиопы у молодых людей метят колени раскаленным железом в честь Аполлона.

Остальные тексты есть простая реминисценция из предыдущих авторов.

В результате необходимо сказать, что Лид, конечно, не является философом или самостоятельным мыслителем. Однако он весьма начитанный человек, хорошо знающий неоплатоников, весьма усердный компилятор и эклектик.

Что касается других александрийских неоплатоников — Синезия, Немезия, Гиерокла и др., то мы не подвергали их тщательному исследованию. Нет никакого сомнения, что подробно приводимые у нас выше Олимпиодор и Гермий являются самыми глубокими и самыми интересными представителями александрийской школы.

16. Недатированная и не точно датированная литература. а) Орфизм создавался в течение многих веков и потому не может быть отнесен к какому-нибудь одному узко ограниченному времени. Истоки его образуются еще в доклассическую эпоху, расцветает он в эпоху классики, несколько замирает в период раннего эллинизма, но в дальнейшем расцветает все больше и больше, теоретически объединяясь с неоплатонизмом и во многих

отношениях ничем от него не отличаясь. Учение неоплатоников о дионисийском дроблении и аполлонийском воссоединении принадлежит также и орфикам. По крайней мере, неоплатоники в этих случаях всегда ссылаются на Орфея, которого они мыслят, конечно, вполне реальным историческим деятелем и писателем. Приведем еще несколько текстов из орфической литературы.

Прокл (Orph. frg. 172, также Test. 113) приписывает и Орфею отождествление Аполлона с Солнцем, хотя раньше (frg. 294) у него был в Дельфах общий оракул с Ночью — характерная эволюция, хорошо знакомая нам по множеству других источников. После растерзания Диониса Аполлон (frg. 35) его восстанавливает. Будучи (frg. 49) «царем муз», он «вдохновлял Орфея», которому (Test. 57) передал также настроенную им самим лиру и (58) научил музыке. Говорили, что после смерти Орфея его лира (118) была перенесена в святилище Аполлона, по другим же источникам, (117, 136), по воле Зевса и Аполлона она была вознесена на небо, поэтому (46) считали, что «наиболее мусическими» являются среди богов Аполлон, а среди полубогов Орфей; поэт (224, 7—10) создает то, что он раньше не создавал, «побуждаемый стрекалом Вакха и царя Аполлона»; Аполлон же, кроме того (88), — источник пророчеств вообще и в частности (134) для Орфея. Попадается указание и (frg. 4) об оракуле Аполлона Гиперборейского.

Что касается философской стороны, то орфики тоже считали Аполлона (frg. 276) моментом космического ума, который является и монадой, и седьмерицей, почему и говорилось, что Аполлон «возлюбил седьмерицу». В этом смысле он противополагался Коре (frg. 194), поскольку она была для орфиков символом животворных функций, Аполлон же — символом солнечного объединения всякого множества. Категория Аполлона была у них позже категории Коры.

Мифическая биография Орфея была разработана весьма подробно. Что касается участия в ней Аполлона, то, как известно (Test. 22, 114), он — отец Орфея, как тоже и (164) отец другого певца, Лина и (141) его товарищ. Любил он также еще одного певца — Мусея. В качестве резюме многочисленных орфических текстов об Аполлоне приведем обращение к нему (frg. 62, в прозаич. перев.):

«О владыка, сын Лето, дальновержец, мощный Феб, господин, сын дня, издалека обстреливающий своими лучами все существующее, незапятнанный, сильный, всевидящий, владычествующий над смертными и бессмертными на все взирающий, царствующий над смертными и бессмертными, солнце, взмывающее на золотых крыльях, солнце, вознесенное на воздух досточтимыми крыльями!..»

В таком же резюме (frg. 297) говорится, что «Солнце — Аполлон Славнолукий, Феб Дальновержец, дальнодействующий, пророк для всего, исцелитель болезней Асклепий, одно и все существующее».

Насколько можно судить, наиболее оригинальным орфическим вкладом в мифологию Аполлона было все то, что связывает Аполлона с Дионисом (воссоединение растерзанного Диониса и вообще его единящие функции.)

б) Греческий роман мало использовал мифологию Аполлона, потому что она была для него слишком холодна и слишком возвышенна. Тем не менее у Ахилла Татия в его романе «Левкиппа и Клитофонт» (15, SEG) мы находим такой текст:

«В песне пелось о том, как Аполлон жаловался на Дафну, от него убегавшую, как он преследовал и хотел поймать ее, как лавром стала девушка, и Аполлон себя этим лавром увенчивал. Все это еще больше воспламенило душу мою; ведь любовный рассказ распаляет страсть; даже если человек увещевает себя быть благоразумным, пример побуждает его к подражанию, особенно, когда пример подает кто-нибудь более могущественный; стыд перед совершением проступка благодаря высокому положению другого превращается в сознание безнаказанности. «Ведь вот и Аполлон влюблен, — говорил я сам себе, — и он влюблен в девушку, но не стыдится своей влюбленности и преследует девушку; а ты медлишь и стыдишься и благоразумен не вовремя; неужели же ты сильнее, чем бог?»

Этот текст интересен. Ведь, как мы знаем, любовные истории Аполлона излагаются в мифах очень скупо и неразвернуто, и часто дело ограничивается лишь простым упоминанием о его любви или браке. Кроме того, для любви греческая мифология располагала специальными богами и демонами, с которыми Аполлон почти не был связан. Здесь же рисуется такая картина, что любовь Аполлона к Дафне способна вызывать сильные страсти в людях и что, следовательно, сама она мыслилась достаточно страстной. Таким образом, греческий роман и Аполлона втягивал в орбиту изображаемой им весьма напряженной эротики.

Остальные места из дошедших до нас греческих романов в этом отношении совсем не показательны. О некоторой связи с романическими происшествиями говорит «Эфиопика» Гелиодора. Здесь (I, 8) героиня романа Хариклия обращается с пространной мольбой к Аполлону, обвиняя его в своих приключениях и называя его весьма жестоким судьей в ее делах. И действительно, вся судьба этой влюбленной четы, Феагена и Хариклии, находится в руках Аполлона, потому что не кто иной, как он, является вместе с Артемидой (III, 11 и сл.) Каласириду с приказанием охранять и спасать эту чету. В конце романа — тоже важная мысль (X, 36) о том, что Феаген осквернил Дельфийский храм Аполлона, похитив оттуда прислужницу Хариклию, и это тем более дерзновенно, что он оскорбил также и эфиопов с их

богом Гелиосом, а Аполлон и Гелиос — одно и то же. В романе имеется еще три упоминания об Аполлоне (I, 22, дважды, и II, 23), но эти упоминания не существенны.

У Лонга в его «Дафнисе и Хлое» (IV, 17) имеется упоминание о том, что Аполлон любил козопаса Бранха, что приводится как основание для аналогичных отношений среди людей. Ксенофонт Эфесский в своем романе об Аброкоме и Антейе (I, 6) упоминает о святилище Аполлона Колофонского.

в) Греческая Антология, т. е. те три большие тома эпиграмм, которые издавались и пополнялись несколько раз и полнее всего представлены в издании Epigrammatum anthologia Palatina (I—II Par. ed. F. Dübner, 1888, III, ed. Ed. Cougny, 1890), является любимейшим жанром греческой литературы. Она представлена несколькими тысячами хорошо дошедших до нас эпиграмм. Эпиграммы эти рассыпаны решительно по всей греческой литературе, заходят в литературу византийскую и дают тоже немало разного рода сведений по мифологии Аполлона. Сборники греческих эпиграмм стали составляться еще с I в. до н. э., несколько раз пополнялись и видоизменялись и в настоящее время объединены в один сборник под названием «Палатинская антология» (по так называемой Палатинской библиотеке в Гейдельберге, где оказалась наиболее полная рукопись этих эпиграмм). Эпиграммы эти разделены на 15 больших книг, к которым примыкает еще 16-я книга, представляющая собой собрание греческих эпиграмм монаха Плануда (XIV в.), а также еще ряд больших добавлений, занявших в издании Dübner-Cougny, как только что указано, целый третий том под названием Appendix nova (новое добавление) в семи книгах.

Сначала приведем те несколько эпиграмм, которые касаются сущности Аполлона. Здесь важны стихи Христодора (Anthol. Pal. II, 72—77). (В описании статуи Аполлона его обнаженность мотивируется тем, что он открыто вещает всем веления судьбы и, как солнце, для всех открыт. В той же книге антологии (266—270) Аполлон трактуется как «нестриженовласый»; Гекат — метатель стрел и пророк. Аполлон (Append. nov. I, 164) прямо трактуется как солнце, и (Anthol. Pal. XVI, 75) красота — его неотъемлемая сущность. В «Добавлении» (Append. nov. IV, 27) — объединение всех этих функций: он и Титан-светоносец, и Мусагет, и водитель Ор, и владыка Дельф, и Клароса (т. е. пророк).

Любопытным образцом вырождения мифологии Аполлона в позднейшие периоды является то панибратское отношение к Аполлону, которое мы находим в Антологии (Anthol. Pal. XI, 177 и 324). В первой из этих эпиграмм некий вор, выкрадывая статую Аполлона, сравнивает свое ремесло с пророчеством Аполлона и заявляет о своем полном бесстрашии перед этой

статуей на том основании, что он продаст ее в другие руки. Во второй эпиграмме изображается, как жрец Аполлона постоянно крадет приносимое богу мясо, причем об этом знает сам Аполлон и сам же говорит о том, что он лишен жертвенного дыма.

Что касается основных мифов Аполлона, затрагиваемых в Антологии, то здесь мы находим следующие мотивы.

Аполлон является (Append. nov. IV, 52, 2 и 54) отцом Асклепия, (III, 15) отцом Пифагора от Пифаиды, (Anthol. Pal. IX, 124 и 751) любит Дафну и Гиацинта; он (V, 86) ранен стрелой Эрота, хотя и сам стрелок. Он (Append. nov. I, 197 сотоварищ Орфея и (Anthol. Pal. XVI, 279) помогает мегарскому царю Алкафаю строить стены Мегары. Аполлон (XVI, 131 и 134) убивает детей Ниобы, а также (IX, 477, Append. nov. II, 127, 23 и сл.) Ахилла при помощи стрелы Александра (Париса). Есть эпиграмма (II, 274) о рождении некоего человека в день рождения Аполлона и о погребении его в дни праздника Аполлона.

Различного рода функции Аполлона описываются в Антологии на все лады и множество раз.

Из более древних функций укажем на (Append. nov. I, 95 и Anthol. Pal. VI, 75) покровительство в охоте и (IX, 241, 1) пастушестве. Он бог исцеления и жизненного благополучия (VI, 155); мальчик приносит ему свои волосы с надеждой на помощь в жизни; (230) рыбак просит о своем благополучии, (251) моряк — о попутном ветре. (278) Аполлон Дельфийский покровительствует здоровью людей; (337) — благодарность Асклепию, сыну Пеона; (VII, 631) Аполлон в Милете покровительствует морякам; он вообще целитель (Append. nov. I, 209, 226; IV, 53). Конечно, целительные функции Аполлона не мешают его губительным функциям, но последние представлены в Антологии очень слабо. Так (Anthol. Pal. VII, 530) говорится о гибели детей Ниобы, и (696) нимфы сожалеют по поводу гибели Марсия. Говорится о целительных функциях Аполлона в соединении с его покровительством хорошо устроенному государству и философии: (Anthol. Pal. VII, 109 и Append. nov. III, 34) Аполлон, являясь отцом Асклепия и Платона, покровительствует здоровью и идеальному государству. Военные функции Аполлона тоже представлены в эпиграммах (Anthol. Pal. VI, 9; VII, 270; Append. nov. I, 45 и 131).

Больше всего мы находим в эпиграммах обрисовку художественных функций Аполлона. Кифарист (Anthol. Pal. VI, 54) посвящает Аполлону цикаду, которая помогла ему выиграть состязание, когда у него порвалась струна, (83) старик посвящает Аполлону кифару, которой он уже не может пользоваться по своей старости; (279) Аполлону посвящаются волосы с просьбой увенчать их посвятителя плющом из Ахарн. Павсаний (Paus. I 31,6) говорит, что плющ впервые зародился в Ахарнах. Аполлон (IX, 584) помог кифаристу Евмолу победить на состязании, (266) Феб именуется «сладкозвучным» (по поводу состязания с Марсием). Аполлон (X, 17, Append. nov. I, 92) покровительствует поэтам и пребывает (III, 4 с) среди муз. Он (I, 72) покровитель красноречия и (I, 20) состязаний, дарователь (1, 2) вечной славы. Встречается также объединение художественных функций с другими, (Anthol. Pal. XI, 188) — насмешка над некиим Никитой, который в подражание Аполлону является одновременно певцом и врачом. Один солдат (IX, 389, 2) является служителем Аполлона Геликонского; (410, 3—6) тетива лука Аполлона и стрела кифары сделаны из одного материала.

Огромное место в «Антологии» занимают оракулы Аполлона. Сначала укажем на мелкие упоминания, отчасти в связи с куль-

том вообще. Упоминается (Append. nov. III, 75) храм Аполлона Пифийского на вершине Олимпа, построенный Ксенагором, сыном Евмела, с указанием размеров; (VI, 291, 2) о священном участке и храме Аполлона. Об Аполлоне в связи с пророческой функцией упоминается в нескольких местах (Anthol. Pal. IX, 201 и 505, Append. nov. I, 146 и 282; IV, 43, 6; 85, 3). Приводится эпитафия Сивиллы, пророчицы Феба (II, 123).

Поражает прежде всего самое количество эпиграмм, содержащих оракулы Аполлона. Этим оракулам посвящается значительная часть XIV книги «Антологии», также VI книги дополнительного III тома. Это типичные аполлоновские оракулы, которые касаются многих известных деятелей античного мира. Ограничимся перечислением этих оракулов, чтобы можно было судить об их диапазоне и количестве.

Мы имеет оракулы (Anthol. Pal. XIV), данные (65 и 66) Гомеру, (67) Лаю, (69) Ликургу, (79) и (112) Крезу, (83) Батту — основателю Кирены, (85) Батту Младшему, (86) некоему Этиону, (89) милетянам, (90) аргосцам и милетянам, (91) Главку Спартанскому, (92 и 93) афинянам, (94) аргосцам, (96) спартанцам, (113) Архилоху, (114) матери Александра, (115) императору Константину. В этой же книге имеется ряд оракулов к не названным лицам (71, 73—78, 80—82, 84, 87, 88, 95, 97). В «Добавлениях» (Append. nov. VI) читаем эпиграммы с оракулами: Аполлона Пифийского (I—122) героям (Кадму, Гераклу, Тезею, Дардану, Пелопу, Адрасту и др.), а также населению отдельных греческих местностей (пелопоннесцам, мессенцам, спартанцам, мегарцам, фессалийцам и др.), Аполлона Милетского (123—131), Аполлона Исменийского (132—133), Аполлона Кларосского (134—139), Аполлона Колофонского (140), Аполлона Сарпедонского (141—142), Аполлона Халкидского (143) и Аполлона неизвестного (144—173). В той же книге приведены также некоторые аристофановские пародии на оракулы Аполлона (279, 281, 288) и лукиановская (309).

Что касается эпитетов Аполлона, то весьма интересным произведением поздней литературы должен считаться тот анонимный гимн Аполлону, который (Anthol. Pal. IX, 525) переиздан Абелем в его издании орфиков под именем «магического». (см. стр. 250).

Прибавим к этому: (Append. nov. I, 132) Уличный, (Anthol. Pal. VI, 230) Акрит — Вершинный, (II, 266) Гекат и (Append. nov. I, 213) Гекатебол; (Anthol. Pal. II, 266, Append. nov. I, 212, 213, 247; VI, 309) «Нестриженновласый», (IV, 53) «Прекрасноколчанный». К числу атрибутов Аполлона относится ворон; рассказывается (Anthol. Pal. IX, 172), что он не мог достать воды из намогильной урны. Он был лишен возможности доставать воду наказавшим его за обман Аполлоном (об этом читаем у Овидия, Fast. II, 243 и сл.). Наконец, остается указать еще ряд кратких упоминаний об Аполлоне, не развитых в целую эпиграмму, но представляющих собою только беглые воспоминания об этом божестве: (Append. nov. I, 9 и 79) упоминается статуя Аполлона, (I, 51 и 313) его алтарь; (339, 1 и сл.) жрец бога; (Anthol. Pal. IV, 3, 109) колчан Аполлона; (Append. nov. I, 340, 6) дар Аполлона; (Anthol. Pal. IX, 19, 3) Пифон Аполлона. Упоминается (Append. nov. I, 278, 6) род Феба, т. е. жрецы Иамиды; (Anthol. Pal. II,

86 и сл.) Хрис — жрец бога с аполлоновским скипетром; (IX, 436) древние приношения Аполлону; (639) Аполлон среди других богов. О связи Гомера с Аполлоном говорят II, 320 и 345 и сл.; II, 230; IX, 765. Аполлон в иносказательном контексте и (Append. nov. II, 7) обращение к Аполлону, рожденному Лето.

В итоге необходимо сказать, что в Антологии Аполлон представлен достаточно разносторонне; особенно широко представлены его художественные функции. Богатый материал дают оракулы Аполлона, которым за недостатком места невозможно дать более или менее обстоятельный анализ. Классификация их тем и разнообразная смысловая тенденция этих оракулов должны явиться предметом особой работы.

17. Мифографы. Уже с IV в. до н. э. в греческой литературе начинают появляться авторы, ставящие своей задачей коллекционирование и изложение древних мифов без всяких комментариев со своей стороны, только с целью их воспроизведения. Из них особенно отличается количеством сообщаемых мифологических сведений Аполлодор, относимый в настоящее время ко II в. н. э., к эпохе эллинского Возрождения. Все другие гораздо менее подробны, но каждый из них кое-что дает и для мифологии Аполлона.

а) П а л е ф а т дает нам небольшие рассказики традиционного содержания об истории Иакинфа (XLVI), Марсия (XLVII). В том же издании имеется Excerpta Vaticana (выписки из ватиканских рукописей), среди которых находим рассказик (IV) в несколько строк о построении стен Трои Аполлоном и Посейдоном.

У П а р ф е н и я Н и к е й с к о г о имеется довольно подробный рассказ (XV) об Аполлоне и Дафне:

В Дафну влюблен Левкипп, сын Эномая из Элиды, он переодевается в женское платье, чтобы быть в ее обществе. Аполлон, чтобы избавиться от соперника, заставляет всех их купаться в реке; и когда было обнаружено, что Левкипп мужчина, девицы стали метать в него копья, а его боги сделали в это время невидимым; во время же преследования Дафны Аполлоном она по своей молитве была превращена богами в лавровое дерево.

Э р а т о с ф е н у приписывались так называемые «Катастерисмы» (т. е. «Озвездления» или «Превращения в звезды»). Но едва ли этот трактат ему принадлежит. Здесь Асклепий, который воскрешал мертвых, был поражен молнией Зевса и вознесен им ради Аполлона на небо (6.) в виде созвездия Змеедержца. Созвездие Лиры объясняется (24) как инструмент Аполлона, сделанный Гермесом, служивший Аполлону и подаренный им Орфею. Этот последний, получивши лиру от Аполлона, зачаровывал все существующее, и в том числе Аид. Среди звезд помещается также и та стрела (29), которой Аполлон перебил киклопов, мстя Зевсу за убийство Асклепия. Священная птица Аполлона ворон, посланная богом за водой, дожидалась созревания

смоковницы у источника, чтобы ее поесть. И в дальнейшем приносит Зевсу чашу со змеей, которая якобы выпивала всю воду из источника. Аполлон ради наказания заставляет ворона томиться жаждой и ради примера помещает на небо созвездие Чаши, Змеи и Ворона (41).

б) Антонин Либерал в своих «Превращениях» тоже не раз касается Аполлона. Из-за города Амбракии спорят Аполлон, Артемида и Геракл, приводя разные доводы в свою пользу, и когда Крагалей присуждает Амбракию Гераклу, Аполлон превращает его в камень (4). Аттический царь Перифант больше всего чтит жертвами Аполлона, люди приносят ему почести как Зевсу. Зевс хотел было сжечь дом Перифанта, но щадит его по просьбе Аполлона и превращает его в орла (6.). Кикн, сын Аполлона, превращается им в лебедя после того, как он бросился в озеро в связи со своей неудачной любовью (12). Рассказывается о мальчике Ботре, которого убил отец Евмел за съедение принесенных в жертву Аполлону мозгов ягненка (18). Аполлон приводит в бешенство ослов, которых хотел принести ему в жертву Клиний из Вавилона в подражание гиперборейцам. Эти ослы пожрали детей Клиния, настаивавших на этом жертвоприношении, после чего вся семья Клиния по воле богов была превращена в птиц (20). Аполлон, любивший Гименея, внука Адмета, жил у его отца Магнета и пас его стада, которые крадет Гермес (23). Чтобы спастись от преследования Тифона, Аполлон превращается в ястреба (28). От Акакаллиды, дочери Миноса и Аполлона, родится сын Милет, которого воспитывает волчица и который в дальнейшем основывает одноименный с ним город (30). Аполлон, неудачно пытавшийся вступить в брак с Дриопой, дочерью Дриопа, в виде черепахи, вступает с ней в брак в виде дракона, откуда сын Амфисс, основатель одноименного города у подошвы Эты (32). Лето, после рождения Аполлона и Артемиды, бродит по Ликии (35). Отрывочные замечания, находимые нами у Антонина Либерала:

(1) храм Аполлона и клятва Аполлоном, (5) Аполлон будит человека в нужное время, (7) Зевс и Аполлон превращают в птиц некоего Автоноя и всю его семью, (13) — сын Аполлона Фагр, (4) Аполлон Спаситель, Пифий, (20) Аполлон Гиперборейский, (25) Аполлон Гортинский.

в) Аполлодор в своей известной «Библиотеке» дает систематическое изложение всей греческой мифологии и притом настолько деловое и подробное, что без этого изложения не может обойтись ни одно мифологическое исследование. Мифология Аполлона тоже представлена у него достаточно широко.

Если остановиться сначала на происхождении и родственных связях Аполлона, то от Аполлодора мы узнаем не только тот общеизвестный факт, что Аполлон (I, 4, 1.) родился от

Зевса и Лето после длительных блужданий этой последней, но и об его многочисленном потомстве:

(I, 3, 4) от музы Фалии—корибанты (хтонический мотив, который мы встречаем еще у Страбона), (I, 7, 6) от Фтии — Дор' Лаодок и Полипет; (III, 1, 2) от Ареи, дочери Клеуха, Милет; (III, 10, 1) от Этусы, дочери Посейдона, Элевтер; (III, 10, 3) от Арсинои или Корониды — Асклепий.

Из основных мифов об Аполлоне у Аполлодора мы находим следующие. Прежде всего (III, 10, 2) подробный рассказ об обмене быков Аполлона на лиру Гермеса и золотого посоха на сирингу (флейту) (почти целиком по III Гомеровскому гимну). Аполлон строит для царя Лаомедонта (II, 5, 9) троянские стены. Геракл (II, 4, 11) получает от разных богов разное оружие и в частности от Аполлона — стрелы. Рассказ (III, 7, 7) о посвящении Аполлону в Дельфах по приказанию Ахелоя тех свадебных подарков его дочери Каллирои, которые доставили столько зла фиванским героям, и в частности ее мужу Алкмеону. После взятия Фив (III, 7, 4) пророчица Манто отправляется в дар Аполлону. Борьба Аполлона (II, 6, 2) с Гераклом из-за треножника.

Традиционные мифы об убитых Аполлоном тоже представлены у Аполлодора достаточно. У гиганта Эфиальта (I, 6, 2) Аполлон выбивает левый глаз; (III, 10, 4) убивает киклопов, за что служит у Адмета; (I, 4, 1) Аполлон убивает Тития; (I, 4, 2) побеждает в состязании Марсия; (III, 5, 6) убивает детей Ниобы (III, 10, 3), Гиацинта и Арсиною, мать Асклепия; (I, 4, 1) научившись пророчествам у Пана и Фимбрия, получает во владение Дельфийский оракул; (III, 7, 5) предсказывает Алкмеону убийство матери и показывает ему путь к Ахелою; (III, 12, 5) дает Кассандре дар пророчества, отнимая у людей веру в них; (III, 9, 26) аргонавты ставят на о-ве Анафе жертвенник Аполлону Айглету (Сияющему).

Изложение Аполлодора отличается сухостью, краткостью, деловитостью, отсутствием всяких поэтических приемов. Бросается в глаза огромная осведомленность Аполлодора в греческой литературе, о чем свидетельствуют частые ссылки его на разных авторов. Это — незаменимое руководство по греческой мифологии.

18. Ранне-христианская литература тоже относится к эллинизму и обычно рассматривается во всех руководствах и исследованиях как известный момент эллинистической литературы. Подробного очерка этих писателей мы давать не будем, так как их слишком много. И находить их в греческом подлиннике не так легко. Однако это настолько своеобразный и оригинальный тип отношения к мифологии, что пропустить его никак нельзя. А кроме того, наука всегда рассматривала этих авторов как солидный источник для изучения античной мифологии, учитывая, конечно, их односторонность и их отрицательное отношение к античным мифам.

а) А п о л о г е т ы составляют исторически и литературно вполне определенную группу (II в. н. э.), и с них мы начнем.

Т а т и а н, весьма злой и саркастически настроенный в отношении язычества, не раз издевается над Аполлоном и его окружением. Для него он не просто (36, С) излечивающий, (38 А) кифарист или (40 В) дальновержец; и не только «на участке

Летоида находится пуп», который является могилой Диониса. Татиан пишет:

«Я хвалю тебя, Дафна, за то, что ты, победивши невоздержанность Аполлона, обличала его прорицательное искусство, так как это искусство не помогало ему угадать, что находится около тебя. Пусть скажет мне стрелометатель, как Зефир убил Гиацинта. Зефир победил его, и хотя трагик-поэт [TGF adesp. frg. 565] говорит «ветерок, драгоценнейшая колесница богов», но Аполлон был побежден слабым ветерком и потерял своего любимца».

Другая тирада (86 ВС):

«Ты хочешь вести войну и обращаешься к Аполлону, советнику убийств... Какая-то женщина, напившись воды, приходит в исступление и от ладана делается безумною, а ты говоришь, что она пророчествует. Аполлон был провидец будущего и наставник прорицателей, но сам обманулся насчет Дафны».

Афинагор считает Аполлона (Suppl. 146 В) тождественным с египетским Гором. Он для него — (146 С) сын Диониса и Изиды, воспитанник Лето (это странное сообщение основано на египетских сказаниях, передаваемых у Геродота, II 156). Что Аполлон (104 В) пасет стада Адмета или что (62 А) кеосцы называют Аристея и Аполлоном и Зевсом, или что (78 В) говорится о разных изображениях Аполлона, в этом нет ничего удивительного. Но вот что удивительно, что (104 В) «Адмет выше бога», раз тот ему прислуживает. Такое суждение уже специфично для христианина. И дальше:

«О прорицатель и мудрец, предвещающий другим будущее! Ты не предсказал погибели своего любимца и даже умертвил друга своими руками». Речь, конечно, идет об Ахилле и Гиацинте.

И тут же приводятся слова Фетиды, укоряющие Аполлона за Ахилла, приведенные у Эсхила (стр. 448).

Феофил тоже указывает на ничтожество Аполлона, так как (9 Преобр.) он бегал от Ахилла, влюблялся в Дафну и не предвидел смерть Гиацинта.

Минуций Феликс, желая показать внешнее безобразие богов, указывает (21) на постоянную безбородость Аполлона и на бородатость его сына Асклепия. Как на пример ничтожества Аполлона этот писатель ссылается (22) на его рабское служение у Адмета.

Иустин-философ (I, 76 А), зная Аполлона как Летоида, осуждает его любовь к молодым людям.

б) Климент Александрийский (Str., I, 24, 131 Dind.), производя имя Аполлона подобно Плотину, указывает на колонну, как на его символ в Дельфах [на основании Евмела, автора поэмы об Европе] (Protr. II, 39), на зевающую статую и на статую Аполлона Обжоры. Рождение Аполлона (Str. I, 21, 89) Климент от-

носит ко временам Тития и Тантала. Фригиянка Сивилла, имевшая также имя Артемиды (90), пришла в Дельфы и пропела стихи: «О дельфийцы, служители далекоразящего Аполлона, я пришла с намерением возвестить мысль эгидодержавного Зевса, будучи взволнована моим братом Аполлоном». Опровергая всякие языческие прорицания, Климент (Protr. II, 12—13) вспоминает оракулы Аполлона в Кирре, а также Аполлона Пифийского, Кларосского и Дидимейского. Упоминается у него еще храм Аполлона на Акции (II, 41). Бурей и огнем (IV, 59) был уничтожен храм Аполлона в Дельфах, причем Климент здесь многозначительно добавляет, что такой огонь — «разумный» (имея в виду гибель «языческого капища»). Упоминаются также храмы Аполлона (III, 48) на Делосе и в Тельмиссе, а также его статуя (IV, 51) в Патарах. Во время персидских войн (Str. V, 14, 111 и сл.) сама Афина умоляла Зевса пощадить Аттику; и Климент приводит оракул Аполлона о том, что имеется неумолимое решение предать разорению многие города Греции. Аполлон (Protr. III, 45 и сл.) своих собственных почитателей вроде Креза отправляет на костер, любя, таким образом, дары больше, чем людей. Презирает Климент Аполлона (II, 36) и за службу у Адмета, а также и за (32) многочисленных возлюбленных, недостойных великого пророка и убегающих от него. И вообще Аполлон — (IV, 55) «лживый предсказатель, которого безумные люди назвали богом и налгали, что он пророк».

Евсевий Кесарийский, тоже много потрудившийся для опровержения язычества, во многих местах задевает также и Аполлона. Аполлон (Praep. Evang. III, 1, 5.) у него называется Гелиосом потому, что он самый огненный и самый пламенный и потому, что он освобождает (apallatōn) человека от страстей и (11, 24) испускает из себя лучи. Будучи (II, 1, 9) братом Озириса и изобретателем лаврового дерева, поскольку это дерево (III, 2, 24) «полно огня» и потому враждебно демонам, а также помогает в пророчествах, он оказывается изгнанным на девять лет после убиения Пифона и потом вновь получает свой оракул. Почти все остальные упоминания об Аполлоне в данном трактате Евсевия являются не чем иным, как приведением разнообразнейших оракулов, из которых многие отличаются философским и религиозно-теоретическим характером. Евсевий берет подобного рода оракулы у Порфирия. Из другого сочинения Евсевия под названием «Слово царю Константину» (Соч., перев. при СПБ Духовной академии, II, 1850, 413) мы узнаем очень важное сообщение о человеческих жертвах Зевсу и Аполлону (а этому предшествует еще сообщение о таких же жертвах Кроносу на Крите, Дионису на Хиосе и Тенедосе, Аресу в Лакедемоне):

«А писатель римский историк Дионисий повествует, что в Италии именно сами Зевс и Аполлон требовали себе человеческих жертв от так называемых аборигенов и что те, которых касалось это требование, приносили богам часть всех плодов; а что они не приносили в жертву людей, за то подвергались различным бедствиям и до тех пор не видели конца злу, пока не обрекли себя на десятину; умертвивши же и принесши в жертву десятки из людей, были причиною запустения своей страны».

Будет вполне справедливым сказать, что у Евсевия это одна из довольно типичных концепций Аполлона с позиций другой религии. Фактически эта критика является вполне эллинистической и мало чем отличается от Лукиана, кроме разве спорадически возникающих здесь поисков в язычестве тех элементов, которые при известном подходе могли бы трактоваться как предшествие христианства.

19. Лексикографы. Эти лексикографы, т. е. антично-византийские составители словарей, проделали огромную работу по приведению в известность колоссального количества фактов, относящихся к древности, и не могут не быть учтены при обзоре мифологии Аполлона, ее отражения в литературе. Правда, по количеству сведений Аполлон значительно уступает другим богам и героям. Но некоторые материалы мы все же приведем.

а) Аполлоний, по прозванию Софист, времени императора Августа, составил большой словарь к обеим поэмам Гомера, но слова «Аполлон» в этом словаре не имеется. Слово же «Феб» пояснено следующим образом: «Это — эпитет Аполлона. По Эсхилу, от Фебы, матери Лето. Однако Гомер никого не производит ни от богов, ни от кормилиц. Поэтому Феба надо производить от «phoibasthai», что значит «пророчествовать», или, лучше, он трактуется здесь как чистый и незапятнанный, а Феб означает «чистый». Дальше у Аполлония неясная ссылка то ли на Гелиодора, то ли на Гесиода.

Юлий Поллукс, автор словаря под названием «Ономастик», почти совсем не касается Аполлона. Отдельные указания:

(IV, 104) женщины танцевали Аполлону и Артемиде какой-то танец (значение которого неизвестно), изобретение какого-то Вариллиха, тоже неизвестного. «Касториды (V, 40), воспитанники Кастора, дар Аполлона». Это говорится о породе собак, созданных Аполлоном и воспитанных Кастором, как равно тут же дальше говорится о эретрийских собаках, являющихся тоже даром Аполлона. Делии (I, 37) являются праздником Аполлона, Пеан относится к Аполлону. Упоминается (VIII, 25 и 122) Аполлон Отчий, (IX, 35) «Уличный» и (II, 35) Нестриженовласый, (I, 19) Одержимый Фебом, (VIII, 119) Дельфиний. В дар Аполлону, Артемиде, Гекате и Селене приносятся рогатые лепешки (VI, 76).

Гесихий, к сожалению, не вносит в словарь Аполлона. Просмотр же содержания статей этого словаря, кажется, не дает ничего для Аполлона определенного.

б) С т е ф а н В и з а н т и й с к и й, автор географического словаря под названием «Ethnica» («Народоведение») указывает прежде всего разные места культа Аполлона.

Упоминаются святилища: (2,6 и сл. и 611, 9) в Абах, которое было основано раньше святилища в Дельфах; (511, 10) в Патрах (Ликия); (538, 21) в Пифии (Гортина) на Крите; (611,7—11) Исменийского Аполлона в Фивах, главнейшее в Дельфах и особенно в Тегире (Беотия), а также (65,6) в Актии. Говорится (696,15) о священном городе Аполлона Хрисе (Троада) и (176,8) Борсиппе (Вавилония); (65,1—5) об играх в честь Аполлона в Актии и (48,1 и сл.) Артемиды Эфиопской, которую якобы привел к эфиопам Аполлон; (298, 12) алейцы (жители аттического округа Алы) приносят жертвы Лето, Артемиде и Аполлону Зостерию (Зостер — местечко в Аттике, где беременная Лето совершила омовение); (648, 19) Аполлон имеет местопребывание в Гиллиале (Гиллиала в Карии место гибели Гилла, возлюбленного Аполлона); (616, 2) победа Аполлона на Тенедосе; (225, 1 и сл.) Аполлон в виде дельфина приплыл в Дельфы и основал там свой храм. Говорится о сыновьях Аполлона: (63, 3) Акрефее, (343, 15) Ионе от Креусы, (390, 18) Кидоне от Акакаллиды, (438, 15) Мегарее, (511, 1) Патаре и (678, 5) Хероне от Феро. Остальные места из Стефана Византийского об Аполлоне посвящены эпитетам последнего. Об Аполлоне Уличном (23, 1 и сл.) дается соответствующее объяснение («при входе»). Прочие эпитеты — географические: (63,6) Акрефий (по городу в Беотии), (65,8) Актайский (по городу в Акарнании), Эпактий (по городу в Магнесии), (147, 15) Аусигд (по городу в Ливии), (204,2) Гергитий (по городу в Троаде), (263, 3) Гринейский, Сминфейский, Киллейский (Троада), (278, 18) Гермонфид (Египет), (288, 2) Евстресит (Беотия), (263, 3) Гекат (острова Гекатонезы), (227, 1) Кинфий (по горе Кинфу на Делосе), (319, 19) Фимбрейский, (330, 22) Илионский, (333, 2) Иксий (Родос), (350,8) Калидней (остров Калидна), (416, 16) Литесий (Малея, статуя на камне), (247, 3) Ликогенес (объяснения не дается), (353, 10) Ликейский (то же), (430, 6) Малоей (Киликия), (469, 5) Напайский (по городу на Лесбосе), (375, 9) Коропайский (по городу в Фессалии), (375, 12) Оропайский (там же), (413, 5) Ларисский (Фессалия), (551, 7) Салганейский (Халкида или Беотия), (604, 6) Таррайский (Лидия), (630, 8) Трагийский (по городу на Наксосе); (82, 14; 281, 6; 647, 10) Гилат (Кипр), (197,9) Тельмессий (по герою Тельмессу в Карии).

При незначительности общих сведений об Аполлоне у Стефана Византийского даваемые им сведения о географических эпитетах Аполлона чрезвычайно ценны и важны и могут привести к весьма значительным выводам в специальном исследовании той или другой стороны мифологии Аполлона.

С в и д а в своем огромном «Лексиконе» выставляет как главное свойство Аполлона — пророчество (I, 1, p. 621, 3—6), считая его глашатаем Зевса; почти в тех же словах и о «гласе Зевса» (1405,4—6).

В связи с этим говорится о «Пупе земли» (1104, 1—5), о пифийском храме (I, 2, 273; 17—274, 9) и треножнике (II, 2, p. 1018, 6—1019, 4), о приходе Аполлона к гиперборейцам (I, 1, p. 13, 16 и сл.), об Аполлоне Уличном (80, 11—14 под, v. Agyiai).

Кратко говорится об изображениях Аполлона (в тексте 628, 8—11) с лирой в виде Гелиоса как гармонии вселенной. Перс Да-

тис (1177, 18—1178, 7) после одного сна отправляет найденную им позолоченную статую Аполлона на Делос.

Имеют значение проводимые у Свиды эпитеты Аполлона: (I, 2, p. 264, 20 и сл.) Энтрипт (названный так в Афинах по лепешкам, которые некоторыми связываются с таинствами); (I, 2, p. 962, 16 и сл.) Иэий (толкуется как Аполлон-стрелок); (II, 1, 81, 9) Карний (относится к Аполлону без всяких пояснений); (458, 4—16) Кинеей (т. е. собачий, прозванный так, потому что был утащен собаками после своего рождения, по сообщению некоторых авторов, но потом возвращен Латоне). Свида говорит об изображении этого события и о связанности с ним места, где приносилась подать Аполлону; (540, 16—541, 5) Лесхенор (Аполлону были посвящены лесхи, т. е. места сборища разного люда); (605, 5 и сл.) Локсий, как дающий двусмысленный ответ; (797, 11 и сл.) Соседский, которому афиняне приносили жертву; (1216, 16 и сл.) Улий («Аполлон был врач; обозначает также и его гибельность»). У Свиды обращает на себя внимание толкование Аполлона Кинеея и Аполлона Улия.

в) Фотий в своем «Лексиконе», к сожалению, не имеет слова «Аполлон».

На слово Phoibos имеется пояснение «чистый или пророк, незапятнанный, Аполлон». На слово Loxias читаем, что так обыкновенно называют поставленный перед дверьми жертвенник Аполлона — Локсием и Уличным Аполлоном. Ликийский по Фотию есть Аполлон из Ликии. Таргелий (I, p. 273) — месяц и праздник Аполлона и Артемиды, когда приносили этим божествам начатки плодов и когда земля нагревается солнцем, поскольку Аполлон и есть солнце. Аполлон Собачий (p. 358) трактуется дословно по Свиде. Говорится (p. 389) о трех героях Линах, из которых один — сын Каллиопы, другой — Алкионы и Аполлона, третий — Псамафы и Аполлона. Говорится (II, p. 120) о Пианепсии (праздник и месяц) в связи с варкой бобов в честь Аполлона. Читаем (p. 121) о Пифийском святилище Аполлона с треножниками, возникшем при Писистрате в Афинах; Пифий — праздник в честь Аполлона тоже в Афинах. Город Тельмис (p. 204) от героя Тельмисса, сына Аполлона и «одной из дочерей Антенора, с которой он вступил в брак в виде собаки».

Несколько более разнообразный материал — в другом труде Фотия, в «Библиотеке». После победы над Пифоном (153 a, 1 и сл.) Аполлон устанавливает в его честь траурные игры. Далее — очень интересная история (146 b, 42—147 a, 1—3): «Сын Аполлона Эриманф стал слепым потому, что он увидел омывающуюся Афродиту после ее встречи с Адонисом. Разгневанный Аполлон, превратившись в дикого кабана, ударом клыков убил Адониса». (147a, 22) Аполлон убивает сыновей Ниобы. (444 a, 23—26) Аполлон вместе с Посейдоном построил для Лаомедонта стены. Рассказывается (133b, 26—36) история Аполлона и Псамафы, породивших Лина, а также последующее осуждение Псамафы ее отцом; о гневе Аполлона, пославшего чуму на город,

и плаче тамошних женщин по Лину. Указывается (344 b, 35) храм Аполлона в Гиераполе, треножник (374 b, 3—6), с которого пророчествовал Аполлон, и (447 b, 17) город, посвященный Аполлону в Фиваиде. Одну местность в Карии (343 b, 34) называют «жилищем» (aylas) Аполлона.

В дальнейшем у Фотия только эпитеты Аполлона:

(141, 29—142 a, 6) Айглет (Сияющий) на о-ве Анафе с объясняющей этот эпитет историей (Медея и Язон, застигнутые бурей, молились Аполлону, который и послал им блеск с неба и остров Анафу, где они воздвигли ему святилище); (137 b, 15) Гипаей (Коршун) (с объясняющей его историей об Аполлоне, пославшем коршунов для спасения одного пастуха), (136 b, 29—35) Филий (в честь любви Аполлона к Бранху); Левкат (153 a, 7—11) (по названию храма, построенного на Левкадской скале), (153 a, 10—19) Эрифий (в храме которого на Кипре Афродита, потерявшая Адониса и его любящая, получила совет броситься с Левкадской скалы для избавления от любви), Номий (320 a, 35) (эпитет, который Фотий понимает в связи с греческим словом, обозначающим закон, и относит его к установлению законов в области искусства), (321 b, 31) Халадзий и Исмений (в связи с праздником Дафнефорий), (377 b, 9) Сарпедоний (почитался в одном святилище в Киликии), (535 b, 33—39) Локсий (то же обьяснение, что и выше).

В заключение обзора материалов по Аполлону у Фотия необходимо сказать, что насколько является в этом отношении скупым его «Лексикон», настолько интересна и разнообразна его «Библиотека». За недостатком места мы не стали подробно передавать рассказы Фотия, относящиеся к эпитетам Аполлона и вскрывающие их значение, поскольку для этого понадобилось бы подробно освещать и все окружение Аполлона. Но тот, кто специально обследует Фотия с этой стороны и проанализирует все приведенные нами сейчас тексты, тот убедится и в большой любознательности Фотия, и в его основательной учености, и в его художественном вкусе, заставлявшем его давать подробные, ясные и законченные рассказы там, где у других писателей мы находим только отдаленные намеки.

г) Большой этимологик. Имя Аполлона производится (p. 130, 18.) от apolyein — «отвращать зло от людей», «отгонять болезни» или в смысле «испускать лучи», поскольку он «тождественен с солнцем», или от palein — «бить своими лучами», или от haployn — «упрощать» и lyein — «разрешать» (имеется в виду простота его сущности и уничтожение мрака). Замечания о склонении имени Аполлон мы здесь не воспроизводим. Что касается других мест из этого обширного словаря, то имеется указание (321, 55) об его эпитетах: — Гекебол, Гекебелет, Гекат, которые словарь объясняет в связи со стрельбой Аполлона из лука, имея, очевидно, в виду эпитет—Дальновержец и понимая под стрелами то ли лучи солнца, то ли те сто стрел, которые он метнул в Дельфина. Эпитет Локсий (569, 45) — то ли от двусмысленных речений его оракула, то ли от кривых путей солнца, поскольку

сам он есть солнце. Пеаном зовется он (657, 5) опять-таки потому, что он солнце, а солнце вызывает уплотнение воздуха и тем самым вызывает у людей чуму, или же — от слова payō («прекращаю»), поскольку он прекращает чуму. О «кифародических номах», т. е. об особого рода гимнах, посвященных Аполлону и сопровождаемых игрой на лире, говорится, что (607, 1) эти законы были даны людям от Аполлона для укрощения их страстей. Аполлон (798, 42) первый начал играть на форминге, т. е. на кифаре (лире), и вообще (295, 52) проявил себя в искусстве музыкальных тональностей. Фемида (445, 24) имела оракул до Аполлона. Ему посвящен (443, 20) месяц Таргелий и (359, 2) храм в Дельфах. Его воспитательницы — (455, 51) Фрии. От Кирены (13, 21) у него сын Агрей.

Под словом «Феб» словарь поясняет, что здесь имеется в виду Аполлон «чистый» и «незапятнанный». По словарю возможна и этимология «Фаобос» от слов phaos («свет») и bios («жизнь»), поскольку он обладает «чистой жизнью», откуда он и «сребролукий» или же он назван так по своей няньке Фебе. Говорится о титанке Фебе (Hesiod. Theog. 136). С точки зрения словаря «Феб», возможно, связан и с глаголом phoibadzō — («освещать, пророчествовать»). Аполлон Боедромий (202, 49) называется так потому, что во время победы афинян над элевсинцами они бежали (dromeō) и взывали (boaō) к Аполлону.

Большому Этимологику нельзя отказать в массе полезных сведений, а также и в том, что он приводит множество разного рода ложных этимологий, не имеющих значения для современной науки, но вскрывающих различные точки зрения древних на имена и мифы.

Etymologicum Gudianum под словом Apollōn (67, 40) тоже содержит разного рода грамматические замечания относительно фонетики и грамматики этого имени. Что же касается мифологии, то здесь мы имеем в основном почти дословное повторение Большого Этимологика, включая отождествление Аполлона с солнцем, а также врачебное и пророческое искусство. Он трактуется еще (68, 25) как «царь фригийцев», подтверждение малоазиатского происхождения греческого Аполлона. Лира Аполлона (375, 6) — дар Гермеса в обмен на быков; (557, 9 и сл.) первым на форминге заиграл Аполлон, а потом музы. Lexicon Vindobonense сам не содержит слова Аполлон, но в прибавлении к нему говорится, что (p. 261, 26) Аполлону воспевают пеан, (323, 1) что он получил лиру от Гермеса и (344, 7) что он именуется «Отчим».

Монотонность некоторых сведений об Аполлоне в этих словарях тоже свидетельствует об определенном и притом довольно трафаретном к нему отношении.

20. Итоги эллинистического периода. При обозрении классического периода мифологии Аполлона в литературе мы показали, как из страшного демона постепенно вырабатывался классический Аполлон с его организующими и оформляющими функциями. Этот принцип оформления в конце классического периода приобрел глубоко пережитую, ярко выраженную, эстетически украшенную и в то же время вполне реалистическую форму. Были исчерпаны все объективные возможности мифологии Аполлона, и на них классика кончилась. Для последующего времени тем самым была поставлена уже другая проблема, проблема субъективной разработки мифологии Аполлона, проблема извлечения из нее всех ее внутренних, психологических и духовных возможностей.

Но этот индивидуализм и субъективизм новой эллинистической эпохи был очень пестр и разнообразен, как вообще разнообразна внутренняя жизнь личности. Эта эпоха эллинизма была весьма продолжительна, заняв собой чуть ли не целое тысячелетие, в противоположность скороспелости, почти, можно сказать, мимолетности периода классики. Выступивший на сцену истории человеческий субъект на все лады переживал, перестраивал, перекраивал и изображал мифологию Аполлона, разрабатывая эту мифологию то с одной, то с другой, то с третьей стороны и причудливейшим образом комбинируя все таившиеся в ней возможности.

Не нужно упрекать эллинизм в том, что он почти не создавал новых мифов. Да и классика большей частью только преобразовывала созданную архаикой мифологию и тоже не так уж была склонна к творчеству новых мифов, преследуя в основном идейно-художественные, но вовсе не чисто мифологические цели. Тем более эллинизм был далек от нового мифотворчества. Но зато все старые мифы он подвергал небывалой разработке и небывалому развитию в деталях. Какие только стороны и способности человеческого субъекта ни пробуждались, каждая из них изображала мифологию Аполлона по-своему. Поэтому тут находили свое место и ученость, и чувствительность, и эстетизм, и формализм, и обывательско-натуралистическая тенденция, и описательность историка или географа, и углубленность философской мысли, и наслаждение красивыми, но бессодержательными формами, и коллекционерство.

Вот почему так обширна, так разностороння и так продолжительна эллинистическая литература; вот почему для Аполлона здесь несравненно больше материалов, чем в период его классики. Пересмотрев все эти материалы в подлиннике, попробуем сейчас подвести им некоторый итог, хотя ручаться за охват всех этих бесчисленных эллинистических текстов в настоящее время едва ли кто-нибудь сможет.

а) Если начать со стороны социально-политической, то она отнюдь не отсутствовала в мифологии Аполлона в период эллинизма, но, конечно, получила иное направление и была переосмыслена по-новому. Уже Ликофрон (стр. 469, сл.) связывает мифологию Аполлона и Кассандры со своими проримскими убеждениями; и, вероятно, то же самое мы нашли бы и у Полибия, если бы у него можно было найти более подробный материал об Аполлоне. Стоики, так же как и Гераклит, учили о мировом первоогне, из которого истекает все сущее; но этот первоогонь, или, как они говорили «художественный огонь» (pyr technicon), получил у них телеологическую разработку, став каким-то мировым монархом, как того и требовала тогдашняя общественно-политическая действительность. Не лишены общественно-политического значения и те образы Аполлона, которые рисовались Диодору Сицилийскому и Страбону, (стр. 471—477) хотя у первого они носили просветительский характер, а у другого — более консервативный. Дион Кассий (стр. 482) прямо связывает с мифологией Аполлона биографию императора Августа. Для Плутарха (стр. 489—492) Аполлон полон всякого государственного и общественно-политического смысла. Либаний (стр. 510 и сл.) тоже не устает прославлять Аполлона с этой стороны. Антология содержит сотни эпиграмм — оракулы Аполлона настоящего социально-политического содержания (стр. 528). Юлиан в своей известной речи к царю Солнцу дает подробную характеристику значения Аполлона специально для Римского государства (стр. 515).

Таким образом, социально-политические функции Аполлона, может быть, и выступают в эпоху эллинизма в несколько приглушенных тонах в сравнении с классикой; но говорить об их полном отсутствии было бы грубой ошибкой. Речь может идти только об их новой направленности и переосмыслении в связи с ростом мировой державы Рима. Аполлон, некогда возглавивший патриархальную родовую общину, потом ставший водителем греческого полиса, возглавивший все колониальное движение и направлявший из Дельф почти всю тогдашнюю политику, и аристократическую и демократическую, теперь, с зарождением Римской республики, а потом империи, оказался среди первых водителей и самого Рима, так что до последних дней язычества его социально-политические функции не умирали, но продолжали исповедоваться и прославляться.

б) В художественном или поэтическом отношении век эллинизма представляет собой бесконечно разнообразную симфонию иной раз даже трудно уловимых оттенков мифологии Аполлона.

Прежде всего мы найдем здесь огромное количество произведений с очень ученой или, во всяком случае, с очень рассу-

дочной поэтизацией аполлоновской мифологии. Уже ранних александрийцев, Каллимаха и Ликофрона, можно понимать только при помощи множества всякого рода словарей и схолиастов. Ликофрон прямо блещет такими эпитетами Аполлона, которые никак не поймешь, которые неизвестно кто употреблял. Эта сложность, нагроможденность и ученость продолжаются вплоть до конца эллинистической поэзии, вплоть до Нонна, поэма которого не только больше «Илиады» в несколько раз, но которую тоже можно прочитать только во всеоружии античных реалий и всей античной мифологии.

Другая сторона поэтической обработки Аполлона, сторона чувствительности, эмоциональности, аффективности, тоже достаточно проявила себя в эпоху эллинизма. Этот строгий и важный Аполлон, почти чудовище, оказался втянутым теперь и в орбиту буколической поэзии, и в орбиту греческого романа, и в изысканные складки поэтических тонкостей тысячелетней антологии. С этой чувствительностью причудливейшим образом иной раз соединялся даже натурализм, так что об убитых Аполлоном и о его жестокости говорили здесь не меньше, чем в период классики, а может быть, и больше. Уже у Каллимаха (стр. 466) образ матери Аполлона Лето показан на фоне приключенческой поэзии; и возвышенность этого образа нисколько не мешала эллинистическим поэтам вносить его в самую гущу человеческих и притом бытовых отношений.

Морализм и эстетизм, эти вечные спутники развитой и цивилизованной личности на почве эллинизма, оставили в мифологии Аполлона самые яркие следы. Возьмите Аполлона у ритора Менандра (см. стр. 498) или Аполлона у ритора Гимерия (стр. 508), и вы согласитесь, что их эстетизм находится в гармонии с моралью. Аполлон — всегда пример для отменного человеческого поведения, а Плутарх (стр. 487) будет это обосновывать даже философски.

Но возьмите гимн Алкея к Аполлону, приводимый тем же Гимерием (стр. 407) или гимн Месомеда (стр. 479) к Аполлону — и вы поймете, что здесь эстетика имеет самостоятельное значение, что мораль здесь не при чем, что Аполлон — просто принцип красоты, что это атмосфера музыки и пения, красивых речей и вообще искусства, что здесь отпадают все тяжелые и неразрешимые проблемы жизни, остается только сама красота. Но можно пойти и дальше. Кто читал Филострата Младшего (стр. 398), а именно — изображение у него Аполлона после победы над Марсием, тот воочию убедится, что Аполлон — это сфера вовсе не моральная и даже просто аморальная. Эстетика здесь взяла верх над моралью и не просто освободилась от нее, но активно попирает ее вопреки ее вечным и неотразимым требованиям. Так

мифология Аполлона в век эллинизма прошла все ступени, ведущие от строгой морали к анархически настроенному и ничего другого не признающему эстетизму.

Другая противоположность развитой литературы, а именно *положительно-философского* и *отрицательно-нигилистического* отношения к мифу, также вполне нашла для себя место в эллинистической литературе. Сейчас мы указали только два крайних полюса художественного реализма в литературе. На самом же деле в эллинистической литературе мы находим по этой линии бесконечное количество разнообразных оттенков, которые часто иной раз даже трудно формулировать.

Поэзия положительного философского содержания представлена в мифологии Аполлона прежде всего орфическими гимнами (выше, стр. 524), а также и другими гимнами и в частности гимном Прокла (выше, стр. 250). Далее, в эллинистической литературе мы находим достаточное количество риторических текстов, в которых авторы преследовали уже не столько цели положительного изображения мифологии Аполлона, сколько цель красноречивого изложения и в котором упражнялись в применении правил риторики и в демонстрации красивой и разукрашенной эстетики. Сама по себе риторика, конечно, не противоречит художественному реализму в мифологии и вполне с ним совместима. Но всякая риторика стремится к самодовлению, часто отрывается от реальной трактовки своего предмета и уходит в игру формалистическими приемами. А отсюда недалеко и до простого *фразеологического* употребления мифа, когда последний берется только ради красного словца, ради поговорки, ради той яркости и выразительности речи, которая пользуется мифологическими именами чисто трафаретно и совершенно беспредметно. Такой переход от риторики к чисто словесной фразеологии мы наблюдаем, например, у Либания (выше стр. 511), да и у многих других писателей.

Наконец, эллинистическая литература создала немало и таких произведений, которые трактовали Аполлона вполне *отрицательно*, сатирически-пародийно и даже вполне нигилистически. Греческая антология дает весьма выразительные образцы такого отношения к Аполлону. Но, конечно, наилучшими образцами прямой сатиры на Аполлона и прямого издевательства над его мифологией и религией являются знаменитые произведения Лукиана (стр. 493 и сл.). С нигилизмом Лукиана в оценке Аполлона соперничает также и раннехристианская литература (выше, стр. 532). Таким образом, здесь мы находим любые оттенки дифференцированного поэтического отношения к Аполлону, гораздо более тонкие и гораздо более разнообразные, чем это

можно терминологически зафиксировать в теории и истории литературы и чем это мы смогли сделать в нашем кратком очерке.

в) Описательный подход к мифологии Аполлона тоже нашел для себя большое место в эллинистической литературе. Описательство, коллекционерство, археология, музееведческая оценка, вполне беспристрастная и не заинтересованная в том или другом отношении, — все это выражено в эллинистической литературе достаточно разнообразно. Конечно, Страбон (выше, стр. 475), Павсаний (выше, стр. 501), Плутарх (выше, стр. 484) мифографы (выше, стр. 529) и лексикографы (выше, стр. 534) побивают в этом отношении всякий рекорд. То более или менее объективно и разносторонне, то более или менее выборочно и кратко, но писатели эллинизма на все лады коллекционируют тысячелетнюю мифологию Аполлона.

Это коллекционерство касается самых разнообразных периодов Аполлона. Регистрируется и та начальная, страшная эпоха Аполлона, когда он трактуется в виде какого-то чудовища. О человеческих жертвах говорит и язычник Порфирий и христиане Климент Александрийский и Евсевий Кесарийский (выше, стр. 533). О совмещении в нем врачебности и губительства вполне определенно говорит Фотий (выше, стр. 536). Уродство находил в нем также и Либаний (стр. 510 и сл.). Об убийствах, чинимых Аполлоном, говорит почти любой эллинистический источник. Регистрируется здесь и эпоха классики, где постоянной особенностью Аполлона являются пророчество, врачевство, художество и стрельба. Эти черты явились для эллинизма каким-то трафаретом. Специально фиксируется и эпоха восходящей цивилизации (особенно у Диодора, выше, стр. 472), когда Аполлон занимал далеко не последнее место среди богов и героев как изобретатель и покровитель всякого рода наук и искусств.

Ученые-коллекционеры эпохи эллинизма не чужды и географического подхода к мифологии Аполлона. Указания на места культа Аполлона и на наличие в разных местах разнообразных статуй Аполлона буквально пестрят в этой литературе. Нужно только отметить, что описательная литература эллинизма весьма эклектична, так что ее данные трудно поддаются подведению под тот или иной принцип. Главные описатели мифологии Аполлона, Страбон и Павсаний, руководствуются исключительно географическим распределением своих объектов, но и в пределах той или иной географической местности уловить что-нибудь специфическое для Аполлона в большинстве случаев нам не удавалось. Но и в этом виде описательная мифология Аполлона, развивавшаяся в век эллинизма, отнюдь не остается для нас чем-то пустым и бессодержательным. Она дает широкое представление о распространенности мифа и культа Аполлона; и без

этой описательной географии, без этих многочисленных сообщений о распределении мифа и культа Аполлона наше знание об этих последних было бы чрезвычайно неполным, а в значительной мере — даже абстрактным. Научное изложение мифологии Аполлона без этих описательных данных, собранных в век эллинизма, было бы невозможно.

г) Наконец, эпоха эллинизма не могла не дать и того ф и л о с о ф с к о г о разрешения проблемы Аполлона, которое, как мы знаем (выше, стр. 337) оказалось заданием, завещанным классикой последующей эпохе эллинизма. Философия хотела изучить и формулировать самый смысл Аполлона на основе новых потребностей дифференцированного субъекта. Само собой разумеется, ни о каком реализме мифа в наивном, непосредственном и буквальном смысле слова уже не могло быть и речи. Этого буквального реализма не было даже в период классики. Здесь же, в эпоху эллинизма, необычайно возросшая утонченность мысли должна была создать такую же утонченную трактовку и мифа.

А л л е г о р и з м в толковании уже не был новостью. Но и он необычайно разросся и дал свои полезные плоды для Аполлона и у стоиков вообще, и, в частности, у Корнута (выше, стр. 346). Одним из видов аллегоризма нужно считать эвгемеризм, широко представленный в эту эпоху, особенно у Диодора. Трактовка здесь Аполлона как солнца попадается очень часто и чем дальше, тем больше. Гораздо интереснее те попытки, которые, трактуя Аполлона как солнце, все же стараются так или иначе осмыслить это и найти в нем ту или иную глубокую идею. Много сделал в этом отношении Максим Тирский (выше, стр. 494) и Плутарх (выше, стр. 485): реставрируя классическую традицию, они трактуют Аполлона как принцип универсального оформления, как принцип всеобщей организации, как принцип гармонии и числа в бытии и жизни вообще.

Завершением такого философствования является н е о п л а т о н и з м. Если отвлечься от всех деталей и нагромождений и сосредоточиться на самом главном, то и о неоплатониках приходится сказать то же самое. В сущности, они не дали ничего нового и только продолжали выделять старый принцип аполлоновского оформления. Но эту простую мысль еще эпохи классики они углубили, расширили и разработали в тончайшую систему философских категорий. Плотин устанавливает здесь только общий принцип (выше, стр. 512). Порфирий углубляет его в направлении практической мистики (выше, стр. 513). Ямвлих (выше, стр. 514) и Прокл (выше, стр. 516) разрабатывают Аполлона в связи со своей системой космических категорий. Александрийцы (выше стр. 522) дают завершительный синтез. В конце концов сущность Аполлона была сформулирована этой последней и самой обширной

философской школой как световое оформление природы, общества, жизни в целом и космоса в целом, противостоящее всякой тьме, всякому дроблению, всякой изоляции. Сущность Аполлона — это восстанавливание раздробленного бытия в виде живого, целого, которое теперь оказывается монадой не в смысле чего-то абстрактного и неделимого, но в смысле структурной и гармонически устроенной цельности, уже не подлежащей никакому дроблению.

Это и есть последнее философское слово античности об Аполлоне.

II. РИМСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Образ Аполлона в римской литературе можно проследить обратившись к эпосу, лирике, трагедии и роману, хотя следует сказать, здесь мы не найдем столь интересного и обильного материала, как в греческих литературных источниках. Да это и понятно, потому что мифология в Риме совсем не имела того огромного значения, которое принадлежало ей в Греции. Кроме того римская литература началась тогда, когда греческая литература уже прошла свою классику. В римской литературе поэтому культивируются как раз те самые позднейшие литературные приемы, которые характерны не для расцвета мифологии, но для периода ее разложения. Если мы будем помнить эти приемы из греческой литературы, то нам не трудно будет локализовать и соответствующие приемы римской литературы. Это не значит, что в римской литературе не было ничего нового. Оно безусловно было; да и то римское божество, которое в последующем стало именоваться греческим именем Аполлона, вероятно, имело мало общего с самим греческим Аполлоном. Поскольку, однако, сами римляне употребляли это греческое имя, постольку исследователь имеет полное право привлекать римские литературные материалы по Аполлону, хорошо зная, что римский Аполлон вовсе не то, что греческий, хотя бы уже по одному тому, что он оказался среди тех божеств, которые возглавили «Олимп» небывалого до тех пор мирового государства.

1. Древнейший период. Упоминания об Аполлоне здесь скудны. У Энния читаем: «длинноволосый Аполлон (34—37, Warm) натянул лук». Кассандра (61 и сл.) говорит, что Аполлон направляет ее на безумные пророчества о будущих судьбах. Приводятся (353) слова неизвестного героя о воздействии на него Аполлона в его жизни; (174—176) размышления Цицерона об оракуле Аполлона Пирру. Аполлон (150—153) удивляется тому, что народы и цари спрашивают у него о неизвестных предметах, когда сами они ничего не знают, а он направляет их от неизвест-

ного к известному. Изображается (38—49) сон Гекубы, который Аполлон толкует в том смысле, чтобы Приам не признавал последнего ребенка своим, поскольку тот принесет гибель для Трои. Кое-где из названия трагедий Энния можно предполагать об участии в них Аполлона и даже конструировать те или другие его поступки («Алкмеон», «Телеф»). Кроме того, Аполлон (60—61) упоминается у Энния среди 12 главнейших богов.

У Ливия Андроника Кассандра обращается к Аполлону (20—22, Warm.) за помощью и (27) простое упоминание о приходе Гермеса и сына Латоны (в «Одиссее»).

У Невия читаем (25 и сл., Warm.) об освященном в Дельфах Аполлоне, натягивающем свой лук.

У Пакувия (89, Warm.) — возможно, что Орест зовет на помощь жрецов Аполлона.

У Акция (Warm.) — трагедия «Алкмеон», в которой тоже возможно участие Аполлона и, в частности (281, Warm.), возможно, что Аполлон призывал здесь Алкмеона к убийству матери.

У неизвестного автора из этой же эпохи (Энний?) (13 и сл., Warm.) слова об Аполлоне, занимающем пуп земли и изрекающем священные пророчества.

Комик Секст Турпилий (113 сл., Ribb.) говорит от имени одного своего действующего лица, что его решительно всё пугает и в том числе святость (sanctitudo) Аполлона; у того же комика (118) воззвание к «святому Аполлону».

Плавт (Mercat. 677—680) приводит обращение одного действующего лица к Аполлону с просьбой о мире, счастье и здоровье для его дома и сына; (Menaechm. 841, 850, 862, 868, 891) оракул Аполлона в пошлом житейском деле; (885 и сл.) пародийная гипербола о враче, который якобы перевязывал ногу Эскулапу и руку Аполлону; (Bacch. 172—177) просьба соседскому Аполлону о встрече с нужным человеком; (Mostell. 973, Capt. 880) клятва Аполлоном на греческом языке чисто фразеологического значения.

У Теренция в его комедии «Андрианка» (698) Памфил сравнивает свой категорический ответ с ответом Аполлона, — чисто фразеологическое упоминание имени Аполлона.

У Люцилия (28 и сл., Warm.) Аполлон «не хочет называться красивым», уступая первенство в красоте Леде и Дии (жене Иксиона), возлюбленным Зевса. Говорится (267 и сл.) о синонимическом выражении для слов «меня спас Аполлон». Аполлон (852 и сл.) запрещает людям позор и бесчестье.

Таким образом, материалы древнейшего периода римской литературы для мифологии Аполлона совершенно незначительны. Их основное содержание — это почти сплошь пророчества и оракулы Аполлона.

У Лукреция имеется всего три упоминания об Аполлоне. Упоминаются (I, 736—739) советы Эмпедокла, более достоверные, чем изречения Пифии под лавром; о большей достоверности своих собственных высказываний упоминает Лукреций и далее (V, 110—113); лавры (VI, 154 и сл.) Феба Дельфийского горят лучше всего.

2. Классический период. Поэзия. а) у Вергилия находим ряд упоминаний об Аполлоне в «Эклогах», или «Буколиках»; (III, 104, V, 35, X, 21) простое упоминание Аполлона; (VII, 62 и 64) говорится о лавре, любимом Фебом; (VI, 73) о роще Аполлона; (V, 66) — пастухи водружают Фебу алтарь. Феб покровитель славных героев Августа (IV, 10) и Вара (VI, 11). Аполлон покровитель искусства; он любит поэта пастуха Меналка (III, 62 и сл.), однако пастух Аминт может спеть лучше Феба (V, 9), а самого поэта не победят Аполлон вместе с Лином; Феб и стихи тесно связаны (VII, 22), упоминается хор Феба (VI, 66). Обращает на себя внимание, с одной стороны, близкая связь Аполлона с Августом, с другой же стороны — известное панибратство с Аполлоном, когда выше него оказывается простой смертный.

В «Георгиках» (IV, 7) поэт призывает Аполлона и (323) Аристей считает своим отцом Аполлона Фимбрейского.

Более интересный материал дает «Энеида». Здесь, прежде всего, надо отметить привлекающие особое внимание Вергилия — пророческие функции Аполлона. При отъезде троянцы вопрошают Аполлона (II, 114—121), Панф — жрец Аполлона (319, 430); в Ортигии есть оракул Аполлона (III, 143, 154). Феб пророчествует из лавра Энею (III, 90—101). Это порочество очень важно с точки зрения римской мифологии Аполлона. Ведь Аполлон пророчествует здесь о будущем Рима, который он должен прямо возглавить, как об этом гласят еще и другие источники. Поскольку в римской литературе очень мало ярких мест для мифологии Аполлона, мы приведем это место пророчества Аполлона для Энея более подробно. После вопрошения Энея случилось следующее (Брюс.):

Только я это сказал, как явно вдруг все задрожало:
Бога лавр и пороги, и вкруг далеко всколебалась
Вся гора, и взгудел, в святилищах вскрытых треножник.
Свержены, падаем ниц и до слуха доносится голос:
«Дарданы мощные! Та, что впервые от племени предков
Вас породила земля, — изобилием радостным та же
Примет вернувшихся вас. Ищите древнюю матерь.
Будет Энея дом над всем там властвовать кругом,
Как и сыны сынов и те, что родятся от оных».
Это нам Феб; и, с общим, огромная радость, смятеньем,
Здесь возникает, и все, что за стены кругом, вопрошают.
Феб призывает скитальцев туда и велит возвратиться.

Феб—пророк (251), который ведет к своему прорицалищу (371), со всеми таинствами (359); он наполняет дух истиной (434), вещает (479). Гринейский Аполлон велит отправиться троянцам в Италию, сочетая здесь функции пророка с покровительством странникам, (IV, 345, 376) он прорицает. Ему построен Дедалом храм (VI, 9). его жрица — Сивилла (35), она непокорна Фебу (47), но он ее вдохновляет (101), предсказывает гибель Палинура (344—347) и пророчествует (662). В VI песне следует особо отметить стихи 3—103, где дается великолепное описание пророчества Сивиллы Кумской, вдохновленной Фебом и с пеной на устах и с конвульсиями экстатически отвечающей Энею. Аполлон — вещатель встречается и в VIII песне (336), говорится о пороге его святилища (720). Упоминается (X, 537) о жреце Феба, об его глашатаях (III, 474, VI, 628). Интересно место (XII, 390—397), где говорится о троянце Иапиге, совместившем в себе, по желанию Феба, искусство кифариста, метателя стрел, врача и гадателя. Этот Иапиг применяет свое врачебное искусство, вынимая стрелу из тела Энея (402—405). Пеон (VII, 779), сын Феба, воскрешает Ипполита и убит Зевсом.

О почитании Аполлона на вершинах говорится в VI песне (9), ему же принадлежат страшные Левкадские скалы (III, 275). Ему посвящен Актийский мыс, и Аполлон Актийский мечет стрелы во врагов (VIII, 704—706). Ему приносят в жертву быков (III, 119). Его коня находят в Ливии (XII, 516). Оттуда он приходит на Делос, где и встречается пением и пляской (IV, 143—149).

Аполлон покровитель городов, племен, героев и переселенцев. Он требует, чтобы Эней отправился в Италию (III, 162, 188; VII, 244, 773), город Аполлона стоит на пути Энея (III, 76—82). Феб покровительствует троянцам (VI, 56), которые в честь него устраивают праздник (70). Аполлон — покровитель Аскания и запрещает ему идти в бой (IX, 638—664). Он дарует Энею победу (X, 875), его молит Аррунт о победе над амазонками (XI, 785—794).

Начиная с Вергилия, поскольку мы можем судить, в римской литературе Аполлон отождествляется с солнцем под именем Феба (X, 171, XI, 913).

В мелких произведениях Вергилия мы найдем упоминание о поэтических талантах Феба: он зачинает песни (Culex. 12), радуется пению о славных мужах (36), доволен хором муз (Cat. IV, 7), под звуки лиры Феба были построены стены Мегары (Cir., 106—109) Cat. (IX, 1) упоминает Феба.

Таким образом, у Вергилия наиболее выделены пророческие функции Феба, помогающего своими оракулами Энею, и его покровительство героям, что соответствует эпическому духу «Энеиды».

б) Поскольку в отдельных произведениях Горация встречается лишь по нескольку упоминаний Аполлона, то рассмотрим их все сразу. Так, Гораций говорит о лаврах в связи с Аполлоном (Carm. IV, 2, 9) о стаде его, которое увел Меркурий (I, 109), Аполлон вещий является в темном облаке (I, 2, 30), его храм в Дельфах (1, 73). При жертвах вспоминается всегда Аполлон (Epist. I, 16, 59). Он связан с искусством, и к нему обращается поэт (Carm. I, 31, 2); он носит кифару (III, 4, 4), ударяет по лире (IV, 15, 2), его храм наполнен книгами (Epist. II, 1, 216); он — певец (Ar. Poet. 407), ему Алкей обязан славой (Carm. 1, 32, 13). Аполлон избавляет человека от ссоры (Sat. 1, 9, 78), помогает Тевкру (Carm. I, 7, 28); просит Зевса помочь Энею — (IV, 6, 21); обитает на Палатине (Epist. I, 3, 17); строит стены Трои (Carm. III, 3, 66); внушает страх своими стрелами (I, 12, 23), но не потрясает души, как Корибант (1,16, 6); волосы его подобны солнечным лучам (Epist. 15, 9), и сам он отождествляется с Солнцем (Carm. III, 21, 24).

Особо нужно сказать об «Юбилейном гимне» Горация. Хотя этот гимн, в сущности говоря, обращен ко всем богам и ко многим богам поэт взывает о благоволении к Риму, Аполлон и Диана все же занимают здесь более почетное место. Во-первых, они стоят в самом начале гимна (1—4), и поэт начинает свое взывание к богам именно с них. Во-вторых, о них говорится и в середине гимна, (33—36), где они предстоят молящим их юношам (Шатерн.):

Спрячь свой лук, о Феб, и спокойный, кроткий
Юношей мольбы благосклонно слушай!
Слушай дев, Луна, в двух рогах царица
    Звездного неба.

Наконец, о них же говорится и в конце гимна (61—76):

Если вещий Феб со стрелой блестящей,
Чтимый хором муз и дающий людям
Облегченья дар в утомленьи тела
    Песнью целебной,
На алтарь, как друг, Палатинский смотрит,
Рима мощь, земли, благодать латинской
С люстра в люстр [1] вперед все ведет бессменно
    К лучшему веку.
Если ты, чей кров — Авентин и Алгид,
Здесь мольбам мужей — их пятнадцать — внемлешь
И на юных песнь благосклонно слух свой,
    Дева, склоняешь, —
Воля то богов! Так Юпитер хочет!
Эту мысль домой мы несем святую, —
Мы наш хор, хвалить научившись в песне
    Феба, Диану.

---

[1] Lustrum — в данном случае означает «пятилетие».

Гораций часто отличается легкомысленными настроениями, но приводимый здесь «Юбилейный гимн» следует особо отметить, как восхваление Аполлона и Дианы всерьез. Кроме того, эти божества трактуются здесь как ближайшие покровители Рима. Вспомним, что уже и в греческой литературе Аполлон не раз мыслился как первейший покровитель Рима.

в) Наиболее обширный материал из всей римской лирики дает поэзия О в и д и я. В ранних своих произведениях он многократно обращается к Аполлону, но очень бегло и не создает ни одного выдающегося образа.

В «Героидах» Аполлон связан с лавром и любовью к Дафне. (XV, 20). Ему хочет посвятить лиру Сапфо, если он вернет любовь Фаона (X, 181—183); Фаон прекрасный как Феб (23, 188). С Левкадской скалы Феба хочет броситься поэтесса (165), Аполлон строил стены в Трое (1, 6, 7) и был причастен к гибели Ахилла (VIII, 83). Он — солнце (XIII, 103), сестра его — луна (XI, 45), Ариадну — родила дочь Феба-солнца (X, 91).

В «Любовных элегиях» (Amores) Феб — покровитель охотников (III, 2, 51), носит лук (3, 29), имеет прекрасные волосы (1, 14, 31), помогает в любви (3, 11); испытывает братские чувства к Диане (II, 5, 27), ему Сапфо обещает лиру за помощь в любви (18, 34). Он ведает гаданием (III, 2, 51) и покровитель поэтов (8, 23), которым протягивает чашу с кастальской водой (I, 15, 35), помогает им в писании стихов (III, 12, 18); носит вместо оружия лиру (I, 1, 11), оберегая ее от Купидона (1, 16). Он — солнце (5, 5).

В «Искусстве любви» Феб носит лавры (III, 389), пасет стада Адмета (II, 241 и сл.), наставляет поэта (493—510), дотрагиваясь до его лиры, хотя тот не принимает божественного дара (I, 25). «Звучный» Феб носит длинные волосы (III, 142) и его любовь к Афине сравнивается с любовью Пилада к Гермионе (I, 745). Как всегда у римских поэтов, и здесь Феб — солнце (I, 330, II 697; III, 119, 347).

В «Средствах от любви» Аполлон — стихотворец и помощник в любви (251), учит поэта полезным вещам (489), вождь поэтов (767), изобретает стихи и лекарства (76), посылает здоровье и носит всегда колчан вместе с лирой (704—706). Он — солнце (256) и ясный день (585).

В «Ибисе» указывается древняя хтоническая черта в Аполлоне: он может скрывать в глубине Тартара людей, как сделал это аргосский царь Короп со своей дочерью Псамафой, признавшейся ему в рождении сына от Аполлона (574). Он дает знать будущее (126), вещает (262), ему посвящается особый алтарь (463).

Таким образом, ранние произведения Овидия совсем не имеют ни одной подробной картины мифологии Аполлона с более или менее занимательным содержанием.

Зато «Метаморфозы» дают исключительно интересный материал. Любовь Аполлона к Дафне (I, 451—474) и ее превращение в лавр (490—567), а также его любовь к Гиацинту (X, 162—219) необычайно подробно изложены Овидием. Несомненна в этой любви и связь бога с миром стихийной растительной природы, гибнущей от прикосновения светлого бога. Читаем у него и о любви Аполлона к Корониде (II, 598—630) и кратко (X, 132—134) о любви его к юноше Кипарису и (IX, 330—332) к Дриопе. На древнюю животную сущность бога указывает его превращение в ворона, когда происходит битва с Тифоном (V, 329 и сл.), его стоны, после смерти Корониды, похожие на мычание коровы, (II, 621—625). Его удивительный сын Асклепий, является в облике змея (XV, 742). Аполлон связан и с морской стихией, нося название Актийского (XIII, 715), с тучами (VI, 217) и является солнцем, отцом Фаэтона (II, 24—150; III 151; XIV 416; XV 191, 419, 786). Сюда же надо прибавить, что он именуется Титаном (I, 10, VI, 438, X, 79). Упоминается о беге солнечной колесницы Феба (VI, 486; IV, 347—349), о блеске солнечного лика Аполлона (715), о Фебе-солнце и (I, 338) о «двойственном Фебе» (имея в виду восход и заход солнца).

Аполлон — стрелоносец (VIII, 30). Своими стрелами он уничтожает хтонического Пифона, устраивая в знак победы Пифийские игры (I, 440—451). Но этими стрелами он, угрожает Ниобе (VI, 215), поражает сыновей Ниобы (250 и сл.) убивает Ахилла (XIII, 501 и сл.). Он иногда может и не помочь (II, 677), жестоко убить свою возлюбленную Корониду (II, 543—548), но его же одновременно трогает крик сына Ниобы (VI, 264 и сл.) и мольба Корониды (608—611), когда он спасает от смерти сына (619—630). А иногда он наказывает по заслугам, например, ворону, приносящую весть об измене Корониды, (II, 631 и сл.), Дедалиона, отца Хионы, превращает в ястреба (XI, 339—342), а (VII, 389) внука Кефиса — в тюленя; сам он превращается (VI, 122) то в человека с деревенским лицом, то в ястреба, то во льва. В виде пастуха (VI, 124) он увлекает Иссу, дочь Макарея, основателя колонии на Лесбосе.

Аполлон основатель городов: Фивы выстроены по его приказу (III, 130), стены Трои он сам возвел (XI, 194, XII, 587), причем здесь он Сминфей. Жрец Аний живет в «граде Аполлона» (XIII, 631 и сл.). Сын его Милет дает название городу (IX, 444). Аполлон (XV, 865) — покровитель дома.

Далее, Аполлон пророк и вещун. Он возвещает Кадму основание Фив (III, 8—14), приказывает Энею плыть к Италии (XIII, 677); в Кларосе известен его оракул (XI, 413, XIII, 410 и сл.); его жрец Аний на о-ве Делосе (632, 640). Он говорит устами Кумской Сивиллы, некогда им любимой и наказанной

отвергнутым богом (XIV, 132—146); в Дельфах Аполлон прорицает римлянам (XV, 631—644); говорится о святилищах в Дельфах, Кларосе, на Тенедосе и в Патрах (I, 515 и сл.); (IX, 332; X, 168) о властителе в Дельфах и на Делосе. Говорится также и (XV, 722) о каком-то неизвестном храме Аполлона в Акциуме. К Аполлону (VIII, 350 и сл.) взывает его пророк Мопс.

Аполлон — бог искусства; Орфей — его певец (XI, 7 и сл.); Филаммон — поэт, сын Феба и Хионы (XI, 303—321). Пан жестоко наказан богом за смелость соревноваться с ним в искусстве (XI, 153—179). Прилагательное «аполлоновский» употребляется (XV, 533) в отношении сына Аполлона Эскулапа, (XI, 7 и сл.) Орфея, (IX, 455) Кавна, его потомка, в которого влюблена его сестра Библида, а также (XI, 155) о пении Аполлона, и (I, 473) мозга его костей, которого коснулась стрела Эрота. Эпитет «Фебов» (Phoebeius) применяется (II, 545) к его птице ворону, (XV, 742), Эскулапу — змею и (IX, 663) к его внучке Библиде, а Phoebeus (III, 130) к его «жребиям», т. е. к его оракулу (V, 389), к его «огням», т. е. к солнечному теплу, (VII, 365) к острову Родосу, который был любим Аполлоном.

Итак, в «Метаморфозах» мы имеем большие, красочные рассказы, в которых действует Аполлон. Некоторые из них — любовь к Дафне, смерть Корониды, суд над Паном — великолепны и по своей заостренности и жизненному трепету. Здесь, можно сказать, дан Аполлон в психологическом аспекте как отчаявшийся в любви, оскорбленный изменой женщины, которая родила ему сына, и как оскорбленный в своем достоинстве божественного певца. Одни эти три рассказа дают нам больше впечатления об Аполлоне, чем все римские эпики и лирики вместе взятые.

Однако, в «Фастах» и «Тристиях» и «Посланиях с понта» Аполлон Овидия бледнеет; и поэт совершенно банально, утратив былой блеск и свободу изображения, дает только ряд упоминаний об Аполлоне.

В «Ф а с т а х» лишь однажды вставляется небольшой рассказ о наказании Фебом ворона за то, что тот не принес ему в чаше живой воды (II, 243—266). Однажды упоминается лавр, любимый Фебом (III, 139), прорицательский дар (II, 713), венок на его главе (II, 106) и наказание сатиру, спорящему в искусстве с богом (VI, 703—710). Коронида родила от него сына (I, 291). Аполлон с Вестой поделили власть на Палатине (IV, 951). Остальные места говорят об Аполлоне-Солнце. (I, 164, 651; III, 361, 416; IV, 390, 688; V, 17, 420, 694; VI, 199.)

Такое же однообразие в «Т р и с т и я х» и в «П о с л а н и я х с П о н т а»: Троя — город Аполлона (1, 2, 5; Trist., 10, 35); ему посвящен храм на Палатине (III, 1, 60); он — целитель (IV, 3, 78), стрелок и кифарист (Epist. ex P. IV, 8, 75).

Если коснуться общей характеристики этой мифологии у Овидия, то, прежде всего, нужно сказать что Аполлон для него —

солнце или, как он говорит, Титан. Не чужд Овидий также и перечислению многочисленных хтонических рудиментов, включая, например., разнообразные превращения Аполлона, даже в животных. Обычные функции Аполлона, пророчество, врачевство, художество и стрельба у Овидия тоже представлены достаточно широко. Но главное заключается в необычайном очеловечивании Аполлона, в превращении его в молодого и влюбчивого юношу-артиста.

Прочитайте указанный выше рассказ Овидия о любви Аполлона к Дафне. Даром, что Аполлон несколько минут назад победил Пифона. Даром, что он владетель многочисленных оракулов. Увидевши прелести Дафны, дочери Пенея, он гонится за ней, как «собака за зайцем» (сравнение самого Овидия), он наслаждается ее распущенными волосами, он чувствует теплоту ее тела; и даже когда она превратилась в лавровое дерево, он продолжает обнимать ее и чувствовать биение ее сердца. Он буквально горит страстью к Дафне; и Овидий уже забыл, что говорит о вечном божестве. Прочитайте также указанный выше рассказ Овидия о любви Аполлона к Гиацинту. Тут тоже и любовь, и страсть, и вздохи, и слезы, и объятия. Когда Аполлон нечаянно убил Гиацинта, он стал испытывать по этому поводу отчаянную скорбь и тоску и страстно переживаемое горе по поводу невозвратимой потери. Неужели это вечный бог? Да и сам Гиацинт превращается в цветок, предмет воспевания со стороны всех поэтов и художников. Вызывает слезы у Аполлона также и несчастье с Кипарисом, хотя это всего только потеря любимого оленя.

Аполлон в творчестве Овидия уже не бог, а какой-то чувствительный декадент, которого все трогает и умиляет, которому не везет в любви, который зависит от всякого пустяка и который не хуже обыкновенного юноши подвержен всякого рода приключениям, неожиданностям и даже неудачам. Овидий, может быть, и не верит в своих богов, но он их любит, возится со всякими их слабостями, влюблен в их похождения.

Намеки на подобное отношение к Аполлону мы встречали в греческой литературе. Но там это не было дано с такой интенсивностью. Трудно решить, чего у Овидия больше, психологического ли натурализма, или эстетизма; любовного украшательства или ученого коллекционерства, бесконечного копательства в субъективных переживаниях или имманентно-понимаемой, но все еще объективной мифологии. Все эти черты эллинистической мифологии гениально совместились в этом толстом томе Овидиевых «Метаморфоз». С этим произведением никогда не расставалось культурное человечество, какие бы исторические эпохи мы ни брали. Это не только бездонный подлинник для изучения античной мифологии, но еще и переведенная на язык цивилизованного

сознания мифология, которую легко читать и понимать и которая так близка европейскому субъективизму. Для нас же это, конечно, только определенная ступень эллинизма.

г) Т и б у л л знает о том, как Феб пас у Адмета стада, не будучи в силах вылечиться от любви (II, 3, 11—18). Однако, сам он исцеляет и воспитывает других (IV, 4, 2—4; 4, 21, 2, 21 и сл.). Он — юноша с прекрасными волосами (II, 5, 121 и сл.) и поэт (IV, 1, 8; 1, 178; II, 4, 13; 5, 65; IV, 4, 44 и сл.). Не чужд Феб Вакху: оба они не стригут длинных кудрей (I, 3, 37 и сл.); он пророчествует (II, 5, 1—14), и волю бога можно узнать по расположению внутренностей, по лавру (46—51), по словам Сивиллы (15—45). Любовь может обойтись без стрел Феба (106). У Тибулла находим традиционное совмещение Феба и солнца (III, 4, 21; IV, 1, 66; 1, 158), и простое о нем упоминание (IV, 1, 145).

П р о п е р ц и й в своих элегиях знает Аполлона чаще всего как поэта и певца. Феб не диктует стихи Проперцию (II, 1, 3), но дарует песни (I, 2, 27). Он — сама поэзия (IV, 1, 7), наставник в искусстве (3, 13—26); певец победы у Левкад (11, 69). Вопреки Аполлону поет Проперций (VI, 73), он требует у поэта цитру (6, 69), поэт с плектром напоминает Феба (2, 32); к песням поэта Аполлон милостив (VI, 133). Он помогает влюбленным (I, 8b, 41); сам он когда-то потерпел поражение в любви, споря с Идасом (I, 2, 17). Он сохраняет клятву в чистоте (III, 32, 28) и покровительствует городам, храмам, морям и берегам. Так, Пергам именуется городом Аполлона (IV, 9, 39). Бог также обитает на Палатине (V, 6, 11) в Кларосе и на Ортигии, где изображается в храме с матерью и сестрой (III, 31, 9—16). Ему посвящены берега Акциума (34, 51, V, 6, 67), афамантский берег (6, 15). Он — морской бог (V, 1, 3). Ему посвящаются портики (III, 31, 1), статуи (31, 5). Он никогда не покинет Авзонию (IV, 32, 30). В военных подвигах Феб вместе с римлянами, воодушевляет Августа в битве при Акциуме, сам пускает стрелы во врагов и пророчит им гибель (V, 6, 27—57). В этой битве он разбил десять египетских кораблей (6, 67). Наконец, он близок Вакху (IV, 2, 7; V, 6, 76), именуясь отцом Лампетии, отождествляется с солнцем (IV, 12, 30).

3. Классический период. Проза. Из классической прозы только Цицерон более или менее часто возвращается к Аполлону. Все остальные прозаики вспоминают его очень редко.

а) Если Ц е з а р ь, изображая нравы галлов и утверждая о сходстве их религиозных представлений с римскими, говорит (Bell. Gall. VI, 17), что галлы почитают, между прочим, Аполлона и что он прогоняет болезни, то К о р н е л и й Н е п о т в биографии Мильтиада (1, 2) говорит о посылке за оракулом к Аполлону и о назначении им Мильтиада, а в биографии Фемистокла (2, 7) —

об указании Аполлона укрепить Афины деревянными стенами (совет, как известно, истолкованный Фемистоклом в смысле примата морской войны). В биографии Павсания (1, 3) говорится о треножнике от Павсания в дар Аполлону после победы при Платеях.

Тит Ливий тоже касается почти только культовой стороны Аполлона. Перечисляются места его культа и храмы: (III, 63) храм и места, посвященные Аполлону (Фламиниев луг в Риме); (XXXII, 1) храм в Велитрах; (XXXII, 40) священное поле в Сикионе; (XXXIV, 43) храм Аполлона в Риме; (XXXVIII, 13) храмы в Иеракоме (М. Азия); (XXXVIII, 41) храм Аполлона Зеринфийского в устье Гебра; (XXXIX, 4, XL, 51) храм Аполлона в Риме; (XL, 2) в Кайетте; (XLI, 16) в Габиях. Читаем об (IV, 25) обете построить храм в честь Аполлона, (IV, 29) и (VII, 20) об освящении храма Аполлона, о (1, 56) посольстве в Дельфы Тарквиния Гордого и предсказании пифии о будущем царе, которым будет тот, кто первый из посланных поцелует свою мать (Л. Ю. Брут понял, что это земля, как общая мать для всех). Камилл (V, 21) призывает Пифийского Аполлона на помощь в походе против Вей; Пифийский оракул (V, 15) помогает завоевать Веи и (16) советует спустить воды Албанского озера на поля и по каналам, а (V, 23) после победы римляне приносят Аполлону десятую часть добычи и (V, 25) в Дельфы — золотую чашу. В Риме (V, 13) в течение восьми дней умилостивляли Аполлона, и других богов в связи с летней эпидемией и (XXII, 10) во время одной из войн. Говорится (XXIII, 11) о повелении Аполлона во время войны молиться богам и принести дар Аполлону Пифийскому, о предсказании (XXIX, 10) оракула римлянам еще побед; о том, что (XXV, 12) в честь Аполлона были устроены игры и принесены в жертву золоченые бык и две козы. Встречаем такие сведения как: царь Антиох (XXXVI, 11), вступая в Навпакт, принес жертву Аполлону в Дельфах; сенат (XXXIX, 39) постановил, чтобы П. Корнелий устроил игры в честь Аполлона; (XL, 37) во время повальной болезни решено было поставить Аполлону и Эскулапу золоченые статуи.

Замечательный вывод из Тита Ливия напрашивается сам собой: у него — полная нечувствительность к мифологическим сюжетам и исключительное внимание только к практической культовой стороне Аполлона. Римская специфика Аполлона сама собой бросается в глаза.

б) Цицерон говорит о четырех разных Аполлонах, хотя, в основном, (De nat. deor. II, 27, 68 и III, 20, 51) Аполлон является для него греческим именем. Вслед за греками он Аполлона считает солнцем. Говоря с негодованием о поведении Верреса, Цицерон, между прочим, рассказывает (In Verr. 1, 17, 46),

как он ограбил делосский храм Аполлона и как оскорблен был бог, родившийся на острове Делос. Продолжая это обвинение, (18, 48) Цицерон вспоминает еще одну деталь мифологии Аполлона. Беременная Латона после многих скитаний нашла прибежище на Делосе, где и родила Аполлона и Артемиду. Авторитет Делосского святилища настолько велик, что оно было пощажено даже персами, поэтому (De nat. deor. III, 36, 88) Аполлон и именуется Делосским. Из родственных связей Аполлона Цицерон вспоминает (здесь же) о его сыне Эскулапе. Мифологические сюжеты встречаются: (De divin. I, 31, 66) и (II, 56, 115) об Аполлоне, занимающем пуп земли (De nat. deor. III, 16, 42), мотив борьбы Аполлона с Гераклом из-за треножника. Имеются два текста о наружности Аполлона: (De nat. deor. I, 30, 83) об отсутствии у него бороды и (Tusc. IV, 54, 73) об его шевелюре. Из эпитетов Аполлона Цицерон приводит — «Теменит», (In Verr. IV, 53, 119), (по предместью Сиракуз). Остальные тексты из Цицерона малоинтересны и преимущественно бытового характера: о том, что (De divin. II, 17, 38) внутренности животных, приносимых в одно и то же время разным богам, даже родственным, как, например, Аполлону и Артемиде, вещают разное; (1, 19, 37) об ответах Аполлона; (1, 21, 42) приводится из Энния оракул Аполлона о Парисе; (I, 50, 115 и II, 55, 113) о таинственных оракулах Аполлона, даваемых в результате действия испарения; (De off. II, 22, 77) Аполлон Пифийский о гибели Спарты; (De amic. II, 7 и Acad. 1, 4, 16) оракул Аполлона о высшей мудрости Сократа, а также (De legg. II, 16, 40) об афинянах, которым необходимо придерживаться религии предков. Цицерон (De divin. II, 56, 116), сомневаясь в возможности двусмысленных оракулов, верит Геродоту не больше, чем Эннию, выдумавшему стихотворный оракул о победе Пирра: «Аполлон никогда не говорил по-латыни, греки никогда не знали этого оракула, и во времена Пирра уже не было оракула в стихах». Но когда Цицерону стало лучше после болезни (Ad fam. XIV, 7, 1), он в своем письме просит жену принести жертву Аполлону и Эскулапу. Аполлону (Tuscul. I, 30, 73) посвящены лебеди. Аполлон Пифийский учит, чтобы человек познавал самого себя (De legg. 1, 23, 61; Tusc. I, 22, 52; V, 25, 70; De fin. V, 16, 41). Остальное у Цицерона об Аполлоне касается храмов, игр и изображений бога: (Ad. Quint. fratr., II, 3, 3 и Ad fam. VIII, 4, 4) о том храме Аполлона, где заседал сенат; (Brut. XX, 78) об играх в честь Аполлона в преторство Сульпиция Галла; (In Verr. V, 72, 185) о статуе Аполлона, похищенной Верресом с Хиоса; а также о той прекрасной его статуе в храме Эскулапа в Агригенте, на бедре которой было написано серебряными буквами имя Мирона; о том, что (De divin. I, 43, 98) на статуе Аполлона в Кумах не-

когда выступил пот как определенное предзнаменование. Наконец, (Ad. Quint. fratr. III, 1, 24) Цицерон предполагает в своей поэме изобразить Аполлона, предсказывающего возвращение двух полководцев в Рим, из которых Пизон погубит свои войска, а Габиний продаст их.

Таким образом, у Цицерона имеются хотя бы некоторые намеки на мифологические сюжеты по Аполлону. Но и у него практически—жизненный интерес в области мифологии Аполлона берет верх над самими мифами.

в) Варрон (De l. lat. V, 68) тоже, считая имя Аполлона греческим, отождествляет его с солнцем. Аполлона и Геракла (De re rust. II, 1, 7) он считает созвездием Близнецов.

Помпоний Мела (1, 7) говорит о мысе Аполлона в Африке, (9), о храме Аполлона на о-ве Хеммис в Египте, (15) храме в Патаре (не уступавшем по богатству и авторитету Дельфийскому), (17) храме и оракуле в Кларосе (основанном дочерью Тиресия Манто, бежавшей от преследования эпигонов, разрушивших Фивы), (II, 3) о храме и оракуле в Дельфах. То, что этот писатель ограничивается указаниями только храмов Аполлона в его устах вполне понятно, поскольку он географ. Но сравнение его, хотя бы со Страбоном, все-таки указывает на чисто римскую незаинтересованность в развитии мифологических сюжетов.

4. Послеклассический период. (I—V вв. н. э.)

а) Начнем с эпоса. В поэме Лукана «Фарсалия» надо отметить беглый характер упоминаний Аполлона. У Лукана он почти всюду отождествлен с Фебом-Солнцем (1, 48, 420, 533—539, 650—652; II, 521; III, 231, 423, 521; X, 227); он — пророк (I, 669—691). Очень выразительна картина пророчества Феба через пифию, напоминающую Сивиллу Вергилия (V, 86—224). Натуралистические краски и мощный риторический талант Лукана заставляют вспомнить «Энеиду». В этом большом эпизоде Лукан несколько раз возвращается к изображению экстатического состояния пифии, пророчицы Аполлона. Мы рекомендуем каждому изучить этот эпизод для усвоения того, что такое для Рима пророчество Аполлона. Мы ограничились здесь приведением только одного небольшого отрывка (169—177, Остроум. — Петровск.)

... Безумьем полна неистова мчится
Вдоль по пещерам она с волосами, вставшими дыбом,
Феба венки и повязки трясет, с затуманенным мозгом,
Кружится в храме пустом, по пути опрокинув треножник,
Пышет палящим огнем, в своем неизбывном смятеньи
Гневного Феба неся. И не только бичом и стрекалом
Жрицу ты, Феб, возбуждал и пламенем жег ее недра,
Но и узду наложил, ибо надо не столько вещать ей,
Сколько грядущее знать. Все столетья слились воедино.

Упоминаются Дельфы, открывающиеся Аппию, (70), их храм (III, 103) и ворота (182).

Аполлон — покровитель Родоса (V, 50), его поля орошает Амфис (VI, 368); его следы видны на стенах Трои (IX, 965), Келена наказана им (III, 206 и сл.), он убил Пифона (VI, 406—411); Аполлону и Вакху посвящены обе вершины Парнаса (V, 73—85).

Силий Италик в своих «Пунических войнах» знает Аполлона-Солнце. (I, 193; VII, 206; IX, 34; XV, 224, 334; XVI, 662.)

Культ Аполлона встречается на горе Соракт (V, 175 и сл.). Аполлон благосклонен к троянцам (XII, 330), он — покровитель Энния (XII, 405 и сл.) и Палатинского холма (709), об его оракуле (XII, 323).

У Стация много мелких упоминаний об Аполлоне в «Сильвах». У него Аполлон связан с вороном (II, 4, 17), с лавром — Дафной (I, 2, 13; IV, 8, 19; V, 3, 142), листвой (II, 3, 51). Он — пастух (I, 4, 105; III, 3, 58), прорицатель (I, 2, 93; 4, 58; II, 2, 46; 2, 39; III, 1, 141; 5, 80; 5, 74; IV, 3, 115; 7, 23; V, 1, 115). Аполлон строил Трою (II, 6. 32); он направляет переселенцев (IV, 8, 47), является отцом бога врачевания Асклепия (III, 4, 80; 4, 6, 69) и вообще он отец (I, 6, 1; V, 1, 115). Связан Аполлон с лирой, музыкой, поэтами и певцами: (1, 2, 220; 2, 2; 4, 117; 4, 19; V, 3, 56; 3, 91; 5, 3; 5, 55; 5, 3); он — белокурый (V, 3, 123), «Лукодержец» (IV, 4, 95). Аполлон отождествляется с сиянием солнца (I, 1, 104; V, 1, 17), и вообще не раз упоминается в той или иной связи (1, 2, 17; 5, 3; II, 1, 112; 3, 6; 7, 8; IV, 3, 152; 6, 1; 2, 56; V, 1, 136; 1, 13; 3, 12; 3, 293; 3, 175).

В «Ахиллеиде» всего несколько упоминаний. Аполлон — ликийский охотник (1,165), лук — его атрибут (487); он — прорицает (496, 552); направляет людей (529); связан с искусством (9; II, 443).

В «Фиваиде» Аполлон упоминается в связи с рощами (VI, 89) и пастбищами (332). Его рождение было на острове Ортигии (IV, 796); он — пророк: запрещает Амфиараю идти в бой (I, 395—399), оракул его священен (491), его жрец — вещатель (495). Меламп воодушевляется Аполлоном (III, 453—455); Пифия прорицает (611—628), Манто — Фебова жрица (IV, 518); у него свои прорицатели (VI, 434); известен оракул Кирры (VII, 410); пророк бога (VIII, 100 и сл.; III, 612). Он вдохновляет Фиодама (X, 163 и сл.), Тиресий полон им (624 и сл.); по внутренностям Аполлон узнает судьбу (667); пещеры его священны (726); он подтверждает предсказания оракула (847). Аполлон связан с искусством (V, 341 и сл.), голос Орфея слаще Фебова; бог с кифарой в окружении муз восседает на Парнасе (VI, 349—357). Аполлон убивает Пифона (I, 553—581, 635), покровительствует битвам (IV, 185); он — отвращает слезы (VII, 789), оплакивает свои Фивы (X, 889), ему воздают почести (V, 484). Стаций представляет себе Аполлона в виде солнца или сияния (II, 527; X, 1; XII, 4); имеется несколько отдельных упоминаний (I, 336; VI, 289, 365, 665; VII, 733, 771; VIII, 195, 336; IX, 424).

Таким образом, у Стация наиболее выделены прорицательные функции Аполлона, а также его поэтическое вдохновение. Он — пророк и поэт в первую очередь.

Валерий Флакк в своей «Аргонавтике» повсюду отождествляет Аполлона с солнцем, лишая его древних специфических функций и крайне обедняя этот образ. Он всегда именуется Фебом, Фаэтоном-Солнцем, сиянием (I, 311; III, 213, 437, 481; V, 332, 404, 484, VI, 468; VIII, 116). Упоминаются несколько раз пророческие функции Аполлона (1, 228—236), аргонавт Идмон, сын бога, получил от отца дар пророчества. Поликсо — жрица Аполлона (II, 316), Мопс — вещатель Феба, «Фебов»,

(III, 372); сам Аполлон открывает будущее (IV, 445). К Аполлону взывает о помощи Тифис (V, 17—20); Аполлон, Латона и Диана умоляют Юпитера дать возможность Гераклу освободить Прометея (IV, 61—67), и Юпитер соглашается на эти просьбы (76). Аполлон долго жил на земле (I, 567), над его любовью смеялась Нимфа Синопа (V, 113), юноша Гилас напоминает Феба-охотника, бросившего лиру (III, 541).

Образ Аполлона, у римских эпиков довольно бледен. Наиболее ценные сведения находим у Вергилия. Лучше всего представлен у него Аполлон-прорицатель, в некоторых местах со свойственными Вергилию натуралистическими подробностями и высоким вдохновением.

Более или менее ярок Аполлон — покровитель героев. У поздних эпиков мы не найдем и этих материалов. Лукан лишь однажды, видимо, подражая Вергилию, с блеском рисует пророчество пифии; Силий Италик совершенно бесцветен, Стаций, хотя и многократно упоминает Аполлона, но крайне бегло, выделяя лишь слегка его пророчества и искусство. Валерий Флакк уже окончательно отождествляет Аполлона с солнцем, завершая собою линию полного обеднения римскими эпиками замечательного образа грозного бога, столь великолепно представленного в греческой литературе.

Эпическая художественная проза представлена в данную эпоху Петронием. Петроний в «Сатириконе» упоминает: об изображении Аполлона, увенчивающего свою лиру гиацинтами (83), об угрозе Аполлона египтянам (121 ст. 115), о помощи Цезарю (124, ст. 269), о кудрях Феба (109) и Фебе-Солнце (122 ст. 180; 134). Во frg. 20 «Феб крылатой осью объезжает быстрый мир». Во frg. XXVII ст. 3 и сл. Аполлон тоже солнце.

б) Сенека младший в трагедии «Геракл безумный» опять отождествляет Аполлона с Солнцем (25, 595, 607, 844, 940), звездами (15) и светом (512). Лишь однажды говорится об убийстве Пифона (455 и сл.), о пастушеских днях у Адмета (451), о лире Феба (906). Здесь нет никакого внутреннего единства Аполлона с содержанием трагедии. Такой же связи нет в «Геракле на Эте». Здесь Феб только Солнце (41, 337, 666, 688, 727, 792, 1439, 1624, 1022).

В «Медее» та же картина, но там она несколько оправдана тем, что Медея мыслится внучкой Солнца—Феба. Итак, Феб—Солнце (298, 728, 768, 512) и пророк, движущий треножник (86). В «Фиесте» и «Финикиянках» опять — Феб — Солнце, Феб еще — отец земли и неба (Thyest. 602, 746, 792, 838, 789; Phoen., 87).

Несколько разностороннее изображен Аполлон в «Федре». Он — Солнце (126, 654, 889, 379), но он же пас стада Адмета,

отбросив лиру (296—298), любовь пронзает и этого бога (192), с ним можно сравнить Ипполита (800).

В «Агамемноне» Феб также солнечный бог (294—297, 56, 816, 588, 42, 310). Он — бог вещаний (255), прорицающий через Хриса (176); сменивший оружие на лиру и переставший бороться с титанами (326—347). Он наказывает Оилея (549) и наводит безумие на Кассандру (710—723).

В «Троянках» Феб гневается на Кассандру (978), имеет свой оракул в Килле (227), своего жреца Калханта (358) и является солнцем (34 и сл., 1140).

Наиболее сильна внутренняя связь между Аполлоном и ходом трагедии в «Эдипе», где Аполлон представлен преимущественно как пророк, от которого зависит судьба Эдипа и Фив. Феб — пророк (1042). Он изрекает Эдипу прорицание (20), перед ним чувствует себя виновным Эдип (44), хоть и называет Феба лживым (1046). Спасение городу укажет только Феб (109). Он прорицает, что убийца в городе (222), дает темные ответы (214), предсказывает через лавр (228, 453), вдохновляет пророчицу (231), заставляет говорить Тиресия (268 и сл.), ему близок этот последний (296) и его он направляет к Эдипу (288), ожидая как знака спасения торжественной песни (498). Наконец, Феб — Солнце (1, 540, 545).

В «Отыквлении» тоже имеется несколько упоминаний об Аполлоне. Кроме текстов 2 и 7, где он трактуется просто как солнце в его движении, мы имеем одно интересное место (4), где Аполлон услаждает богинь судьбы своей музыкой, чтобы они выпряли более длинную нить жизни для Нерона (Холодн.):

Песней своей услаждает их Феб и, грядущим прельщенный,
Радостно бьет по струнам и прях понукает к работе.
Песней заслушавшись дивной, и счет потерявши и меру,
Братней они очарованы лирой, восторгом томимы,
Боле обычной длины напряли, и жизни пределы
Чудная нить перешла далеко.

И далее Аполлон сравнивает воцарение Нерона с восходом солнца. Несмотря на отвратительную лесть Сенеки новому императору, это место звучит довольно живо и выразительно с точки зрения мифологии Аполлона.

В диалоге «О гневе» (III, 14) по поводу меткой стрельбы царя Камбиза говорится, что и сам Аполлон не мог бы выстрелить более метко — выражение близкое к простой фразеологии. В «Письмах к Люцилию» (122, 12) приводятся стихи некоего поэта о восходе солнца — Феба и пробуждении природы.

в) Марциал (II, 89, 3) обращается к некоему Гавру, указывая ему, что он пишет стихи вопреки Аполлону и Музам, т. е., очевидно, плохо. Говорится (X, 21, 3) о трудных

книгах некоего писаки, в которых может разобраться только сам Аполлон. По словам (VIII, 6, 5 и сл.) некоего любителя старинной посуды, его кубки были обещаны Лаомедонтом Аполлону за построение стен. Некий друг (IX, 42) Стелла должен быть почтен императором так же, как Аполлон почитается лебедями, музами и людьми, приносящими жертвы. Смерть (IX, 86) некоего человека оплакивается самим Апполоном и музами. Аполлон вспоминает свой плач о Лине и особенно побуждает плакать Каллиопу. Говорится, что (X, 35, 20 и сл.) поэтесса Сульпиция никого не любила, кроме своего мужа, и даже не полюбила бы Аполлона. Отмели Феба не могут заменить бань Клавдия Этруска (VI, 42, 7).

Все эти места у Марциала поражают своим пустым и бессодержательным фразеологизмом. Ни о каком серьезном отношении к Аполлону у Марциала не может быть и речи.

У Ювенала (I, 128) Аполлон употребляется метонимически в речи о тяжбах на Форуме. (VII, 37) Аполлон не всякому поэту дарует талант для творчества; (XIII, 203—207) Аполлон своим оракулом отказывает в поддержке человеку, не желающему платить долги, и даже приводит его к гибели.

г) Светоний (III, 70) изображая пир Августа, говорит, что Август был одет в одежду Аполлона. По этому поводу в Риме распространились анонимные стихи и на следующий день после пира голодный народ называл Августа Аполлоном-Мучителем. (Аполлон-Мучитель — Tortor почитался в одной части города). Аттия (94), мать Августа, проведя ночь в храме Аполлона, почувствовала себя беременной от появлявшегося там змея, в результате чего и родился Август; перед родами она видела во сне, как ее внутренности доходят до неба и развертываются по всему небу. Встречаем следующее упоминание. Нерон (VI, 53) считал себя равным Аполлону в пении и богу солнца в искусстве возницы.

Аполлон и музы покровительствуют искусству (frg. p. 277, 20 и сл.). Август (II, 31) приказал отобранные им Сивиллины книги хранить под статуей Палатинского Аполлона; он же (52) посвятил Палатинскому Аполлону золотые треножники, приказавши расплавить собственные статуи. Ответ дельфийского оракула (VI, 40) Нерону о необходимости бояться 73-летнего возраста (вследствие чего Нерон думал, что он умрет 73 лет, но не думал, что его заменит 73-летний Гальба). Август (II, 57) поставил статую Аполлона Сандалиария (название — по поселку, где она была поставлена). Аполлон Теменитский (III, 74), статую которого Тиберий хотел поставить в Риме, сообщил ему во сне, что этого не произойдет (и, действительно, Тиберий после этого умер). Упоминается (II, 31 и 52) храм Аполлона на Палатине и (18)

около Акциума. Таким образом, наиболее ценными сообщениями у Светония являются те, которые близко связывают Августа с Аполлоном. Аполлон является либо отцом Августа, либо самим Августом. Примечательно также и сообщение о каком-то Аполлоне-Мучителе в Риме. С таким Аполлоном в Греции мы не встречались. Наконец, важно отметить и то, что, по Светонию, римский народ переживал «божественность» Августа, как свое мучительство.

Тацит сообщает (Annal. II, 54) о Кларосском оракуле Аполлона, предсказавшем Германику близость смерти; главную роль в этом оракуле играет не пифия, но жрец, вопрошающий только имена пришедших и их число. В других местах читаем: (XII, 22) жена императора Клавдия Агриппина донесла на свою соперницу, что она вопрошала Аполлона Кларосского о женитьбе Клавдия; Аполлон Пифийский дал грекам совет в выборе места для Византии (XII, 63); Нерон (XIV, 14) думал, что Аполлону посвящены песнопения и он — божество первостепенное, которое знает будущее; на заседании сената эфесцы доказывали свои привилегии (III, 61) тем, что Аполлон и Артемида родились не на Родосе, но у них, в роще Ортигии близ реки Кенхрей под масличным деревом, существующим еще и теперь, и что после убийства киклопов Аполлон спасался от гнева Зевса именно у них; (Hist. IV, 83) про повеление египетского царя Птолемея о посольстве к Пифийскому Аполлону, недвусмысленный ответ этого последнего о доставлении статуи Зевса-Дита из Синопа в Александрию, сопротивление этому со стороны местного царя и благополучное выполнение указаний оракула.

Эти немногочисленные тексты из Тацита тоже ничего не говорят о сюжетной стороне мифологии Аполлона, но зато свидетельствуют о большой живучести святилищ Аполлона еще в 1 в. н. э.

Квинтилиан, перечисляя свойства разных богов, говорит (III, 7, 8), что Аполлон — изобретатель медицины и что (9) он сын Латоны.

д) Апулей в своих «Метаморфозах» (IV, 32) говорит об оракуле, который был опрошен отцом Психеи (у Аполлона Милетского) об ее возможном муже; оракул был дан на латинском языке и указывал на Амура, внушающего страх всем, начиная от Юпитера и кончая Стиксом. Читаем об Аполлоне (IV, 24), поющем под кифару на свадебном пиршестве Амура и Психеи; о сестре Феба (XI, 2) упоминается в связи с характеристикой Изиды. В другом своем сочинении «Апология» (42) Апулей говорит о пожертвовании в казну Аполлона (т. е. на празднестве в честь Аполлона). Во «Флориде» (3) дается целый рассказ о состязании Аполлона и Марсия. Этот рассказ включает характеристику обоих конкурентов. Марсий (пер. Маркиш.) «смотрит диким зверем, свирепый,

косматый, борода в грязи, весь оброс шерстью и щетиной»; у Аполлона же «волосы... прядями ниспадают на лоб и локонами спускаются по вискам, все тело такое нежное, члены округлые, язык предсказывает грядущее и с одинаковым красноречием вещает и прозою и стихами». «А одежда его! — тонко вытканная, наощупь мягкая, пурпуром сверкающая! А лира, что золотом пламенеет, слоновою костью белеет, драгоценными камнями играет! Вся эта роскошь... добродетели никак не украшает, но служит спутницей изнеженности». В одной басне (23) лисица расхваливает ворона как птицу Аполлона.

В трактате «О боге Сократа» (2) цитата из Энния об Аполлоне среди 12 богов; Аполлон (17) назвал Сократа мудрейшим; в трактате «О Платоне и его учении» (I, 1), по мнению некоторых, Платон является сыном Аполлона и родился в месяце Таргелионе и в тот день, когда родились Аполлон и Артемида. В сочинении «О мире» (2) приводится название звезды Стильбон, которую иначе называли звездою (т. е. планетой) Аполлона или Меркурия. Из всех материалов Апулея представляет интерес утонченно-эстетическая характеристика Аполлона и рядом с этим изображение грубым и грязным Марсия.

е) Второстепенные римские поэты представлены достаточно полно в пятитомнике Беренса — «Poetae latini minores». Материалы здесь довольно скудные. Видно, что Аполлон очень мало интересовал римлян в художественном отношении.

В своей астрономической поэмке «Aratea» («В Аратовом роде») Цицерон ни разу не упоминает имени Аполлона. В поэмке «Германик» он упоминается пять раз (стихи 150, 275, 553, 576, 630, 653), но все они говорят об Аполлоне-Солнце и, самое большее, о солнечной колеснице, катящейся по небу. Остальные тексты из 1 тома почти все тоже относятся к солнцу (фрагменты «Германика» III, 25, 112, 139, а также XII, 22). Прочие тексты из 1 тома трактуют Аполлона как покровителя искусства (II, 426; VI, 35; XV, 167—171). Кроме того, тут же помещен известный сборник «Priapea», т. е. собрание стихотворений, посвященных Приапу: упоминается (III, 1, 3) сестра Феба; (9,7) стрелы Феба; (38,2) вид Аполлона.

Второй том Беренса посвящен т. н. Appendix Vergilliana, т. е. тем небольшим произведениям, которые приписывались Вергилию. В них то же самое — Аполлон либо солнце (I, 373; 402; II, 40 (р. 81); IV, 238; VII, 9, 1), либо покровитель искусства (I, 12; 36; IV, 4—8; V, 106—109; VII, 4, 7; 9, 60).

В третьем томе в «Латинской Илиаде» Аполлон — защитник троянцев (472, 911) и враг греков (614); приводится весь эпизод с Аполлоном, Хрисом, Хрисеидой и чумой (24—68). В конце — обращение к Аполлону (1070). В Буколических стихотворениях неизвестного поэта (I, 23, 32, 37) Аполлон — покровитель игры на лире и (II, 35—38) символ всеобщего благоденствия. В «Эклогах» Кальпурния Аполлон трактуется в контексте музыкального состязания пастухов (IV, 57, 70—72, 87, 158—160; VI, 16); тут же (VII, 22) «пастушеский» Аполлон, причем один из них достоин лицезреть Феба — Цезаря, в котором совмещаются черты Марса и Аполлона (84). Феб — Солнце (XXIV, 9). В «Эклогах» Немезиана Аполлон опять выступает в качестве

покровителя искусства (I, 5, 24, 65; 82; II, 54, 72), будучи не только (I, 65, II, 55) пастушеским и деревенским, но (72) «красивым», покровителем стад, а также (75) тем солнцем, которое рождает «пурпурную» зарю. В «Кинегетике» Немезиана Феб также солнце, его лучи и свет (87, 123, 157, 179). Солнце он и у Лактанция (33, 51, 58). Приводится выражение у некоего Катона (10 и сл.): «Сила ума Аполлона движет со всех сторон этими музами. Феб, восседая посредине, охватывает все». Читаем о пещере Аполлоновских пророчеств (XLI, 7); Аполлон — брат Артемиды — Кинфии (XLII, 144, 7).

В IV томе, в котором собрана римская антология, на первом плане опять-таки Аполлон как солнце (4,1; 75, 2; 76, 3; 79, 5; 139, 19, 25, 38, 47; 177, 67; 320, 1 и сл.; 362, 2; 369,1; 377,6; 420, 25, 34; 131—135; 138, 147, 543, 25, 32, 36). На это последнее 543 стихотворение следует обратить особое внимание, т. к. оно представляет собою воспевание Феба-Солнца со всей его значимостью для времен года и космоса, со всей его живительной силой; он приравнивается здесь даже Юпитеру. Для римской литературы это редкость, поскольку приведенные сейчас нами тексты из римской антологии, хотя и содержат некоторые поэтические приемы или риторические обороты, все же, однако, поражают своей трафаретностью и однообразием. Аполлон в контексте искусства трактуется в стихотворениях — 91,5 и сл.; 115, 2; 128, 4; 205, 3; 267; 302, 1 и сл.; 307, 91; 312; 1 и сл.; 314, 1—6. Несколько стихотворений из антологии посвящено известным уже мифам. Это стихотворение 127, 3—6 (при рождении Гермафродита Аполлон хотел, чтобы он был мальчиком и погиб на воде). Аполлон выступает в мифе об Алкесте — 205, 11, 19, 23, 32, 50, 60, 67, 70, 81, 97; о традиционной беспомощности Аполлона с Гиацинтом говорят стихотворения 347 и 348. В стихотворениях о Дафне (352) и Марсии (353) Аполлон не упоминается; заявление Аполлона о возможности исцеления Телефа при помощи копья Ахилла — в стихотворениях 364,7 и сл. Рассказ о романе Ареса и Афродиты, где последняя желает, чтобы Аполлона, который раскрыл ее преступление, постигла такая же неприятность, как и ее, читаем в стихотворении 205, 108; (имеется в виду любовь Аполлона-Солнца к Персеиде и любовь его дочери Пасифаи к быку). Об Аполлоне и Асклепии, связанных между собой, как исцелители болезней — в стихотворении 523, 5, об Аполлоне как исцелителе — 421, 5, 13, 18.

О клятве луком Аполлона — стихотворение 379, 11; о жертвах Фебу и отцу Лиэю (Вакху) 207, 113 и сл.; 94, 1—6 — просьба к Аполлону о деньгах. Аполлон — красивый, — 183,7. Интересно четверостишие 414, в котором Аполлон и Либер трактуются как происшедшие из огня и сами огненные, причем один уничтожает мрак ночи, а другой — мрак души.

Наконец, в V томе собрания Беренса на первом месте тоже Феб — солнце: у Намациана (I, 57, 483; II, 28); у Авиана (4, 11), у Драконтия (VIII, 369, 467; X, 4); у Прискиана (II, 45, 1012; LIX, 9, 42; LXXXIX). Отдельные упоминания встречаем: L, 70; LIV, 6, 11 (Аполлон и музы); LIII, 26 (Аполлон и Дафна); LXXXIV (Аполлон и Пан); У Драконтия Аполлон — Фимбрейский (VIII, 184), пастух (206), почитается Приамом (211); (IX, 100) не враждебен грекам. У Прискиана он (I, 142) Дельфийский, пророк; у Авиана (22,2) дает двусмысленные ответы и (17), будучи мудрым смеется над жребием людей.

Таким образом, второстепенные римские поэты, собранные в пятитомнике Беренса, не вносят ничего нового в мифологию Аполлона, трактуя этого последнего весьма однообразно как солнце, как покровителя искусства или пастухов, если не считать двух-трех более выразительных текстов.

Везде здесь, да и вообще для всей поздней античности солнечная природа Аполлона является почти каким-то догматом. Из рассмотренных нами римских поэтов один анонимный текст об Аполлоне-Солнце в полном смысле слова можно рассматривать как резюмирующий в отношении бесконечно разнообразных мотивов, разбросанных всюду в позднеримской литературе и выражающих каждый раз какую-нибудь одну более или менее важную его черту. Приведем уже упомянутое стихотворение 543 из IV тома Беренса в прозаическом переводе А. А. Тахо-Годи.

«Когда могущественная природа разделяла вселенную и землю, само солнце дало начало дню. Оно рассеяло на небе недвижные облака и по розовому миру распространило свой лик. Еще прекраснее заблистали созвездия в своем вечном движении, ибо день без солнца есть хаос [темное пространство]. Отсюда мы начали узнавать свет и чувствовать шафранную теплоту неба; отсюда одушевленные семена природы создают людей; потом создался весь род животных, крылатых, наземных и плавающих, что небо, что земля держит, что несет на себе вода. Потом разлилась теплота, держащая весь мир, расстилая сладостные дары струящейся, как мед, жизни.

Вместе с розовой бездной восстают обычною чредою кони, воздымая свои ноздри и выдыхая из своей груди светлое пламя. Солнце рушит мрак и, сверкая с золотисто-розового востока, рассеивает пламенеющие светы в эфирных просторах. Там, где Титан уже восходит в шафранный мир, разверзается все темное, что только ни скрывала молчаливая ночь. Вскоре засияли леса, и поля, и цветущие пашни. В те времена покоится тихое море в своей целине и реки со своими зеленеющими волнами. Золотой свет мчится сквозь трепетные волны. Вскоре, однако, натягиваются сверкающие поводья крылатоногих коней.

. . . .

Там золотая ось. Колесница пылает золотом в то время как она, сияя драгоценностями, подражает лучам самого Феба. Он подъемлет владычество над миром. Он святит времена среди эфирных валов, воздымая свою блестящую голову ввысь. Он единственный бог, имеющий силу над миром, которого позволено созерцать нам очами и который вспомоществует нам ходить по цветущим полям. О дивное творение мощи, что управляет пламенем и своим огнем возглавляет при помощи лучей человеческие чувства. Здесь зарождает он тела, там жизнь, там все им управляется.

Ибо учит Феникс, возрожденный из горящего пепла, о том, как получают жизнь все тела прикосновением Феба. Он стремится от смерти к жизни, стремится к жизненной силе после умирания. Он рождается, чтобы погибнуть, и погибает, чтобы родиться от огня. Столько раз он в одно и то же время падает и восстает и вместе с тем опять погибает. Восседает он на утесе. Захватывается он лучами и сиянием Феба. Впитывает он жар, насылаемый смертью, что вечно возвращается.

Солнце — то, что разливается по землям пурпурным светом. Солнце — то, навстречу чему земля выдыхает свои ароматы в вешние дни. Солнце — то, для чего живописные луга зеленеют тучными травами. Солнце — зеркало неба, символ божественного величия. Солнце — вечно юное. Оно рассекает палящую ось [мира]. Солнце — лик мира и крылатый центр неба. Солнце — Либер, Солнце — кормящая Церера, Солнце — сам Юпитер. Солнце — белило Тривии [текст допускает несколько чтений]. В нем присутствуют тысячи божеств. Солнце — то, что разливает лучи четырехконной колесницей. Солнце сверкает ранним утром на гиперионовом востоке.

Солнце возвращает со светом день, разукрашивая Олимп. Солнце — то, на чей восход откликается мелодией нежная лира. Солнце — то, при чьем погружении морская волна сохраняет тепло. Солнце — лето, осень, зима. Солнце также весна благодатная. Солнце — век и месяц. Солнце — день, год и час. Солнце — шар эфирный, оно и свет золотой мира. Солнце — благотворно пахарям, а также благоприятно морякам на волнах. Солнце возвращает все то, что только ни способно к переходам в иное состояние. Солнце — то, от вечного движения чего звезды бледнеют. Солнце — то, чему отвечает море спокойным сияньем. Солнце — то, чему дано все освещать палящим жаром. Солнце — краса мира и неба. Солнце — для всех одно и то же. Солнце — краса ночи и света. Солнце — конец и начало».

Это, конечно, не есть древний фетишизм. Но это, несомненно, есть реставрация фетишизма. Это и не есть учение о солнце, как просто об объекте астрономии, ибо солнцу здесь все же приписаны божественно-демонические функции. Мы уже знакомились с философской реставрацией солнечного фетишизма, например, у Плутарха (стр. 486), у Юлиана (стр. 515) встретимся с нею и у Макробия. Здесь же перед нами художественно-астрономическая и художественно-философская реставрация древнего фетишизма в век перезрелой культуры, когда индивидуальному художественному творчеству дается настолько большой простор, что фетишизм художественно изображаемого здесь предмета уже отходит на второй план, а кое-где и совсем замирает.

ж) Поэты конца римской империи заслужили дурную славу своим якобы формализмом, и напыщенной риторикой. До некоторой степени это действительно так. Однако, такое представление создалось в результате плохой изученности этой эпохи и отсутствия надежных исследований, которые бы давали возможность на основании исчерпывающих материалов высказывать те или иные самоочевидные истины об этом периоде. Мы коснемся здесь только двух поэтов IV—V вв. н. э., Авсония и Клавдиана. Наряду с большим пристрастием к риторике и формализму, они обнаруживают утонченный стиль. Правда, мифология осталась почти незатронутой этим стилем поздне-римской литературы. Но было бы странно ожидать, чтобы решительно все античные мифы подверглись здесь соответствующей поэтической обработке.

Возьмем Авсония. Ему принадлежит замечательная вещь, которая мало оценена в науке, это «Mosella» — идиллия или поэма, посвященная изображению реки Мозеля. Здесь встречаем, можно сказать, небывалое в античной поэзии чувство природы, которое перекликается только с новоевропейской поэзией. Природа здесь чувственно насыщена, весьма нарядна и изысканна. Но воспринимается она почти, можно сказать, наивно. Самое же главное здесь — это чисто эстетическая упоенность природой, в то время как в старой литературе природа — это

только боги и демоны, а вовсе не предмет беззаботного бескорыстного наслаждения. Однако, для нас интересно то, что Авсоний уже не верит ни в каких богов, да они и помешали бы ему уходить с головой в такую глубокую эстетику природы. И Аполлон, этот образец античной красоты, это основание всей античной эстетики, только однажды упомянут в данном произведении, (ст. 12), и выступает здесь как солнце, наряду с чистым воздухом, открывающее «пурпурный Олимп», что действительно бывает когда на заре горы начинают освещаться сверху. И одного этого примера достаточно. Мы видим как Аполлон заменен здесь пышной эстетикой природы и духа и, самое большее, превращен в метафору, в какую-то фразеологию, а то и просто в солнце. Другое замечательное произведение Авсония или поэта к нему близкого «Рождение роз». То, что мы сказали сейчас о чувстве природы у Авсония повторяется и здесь. Но Аполлон здесь не упомянут, даже ни разу.

Конечно, мы были бы несправедливы, если бы ограничились такой характеристикой Авсония и больше ничего к ней не прибавили.

Для Авсония Аполлон — принцип мудрости. Определяя «хорошего человека» с пифагорейской точки зрения, он пишет (р. 90, III, 2), что это тот человек, которого Аполлон избирает из тысяч и который исследует сам себя до ногтя, который проводит все время в самоиспытании и самоисследовании и вообще является идеалом добродетели. Аполлон (229, 8) повелевает всегда говорить истину; и если это не всегда делают музы, то Аполлон уже обязательно всегда есть истина. Аполлон для Авсония, конечно, также и солнце, о чем он вспоминает, (например 27, 11,16) в стихотворении о новогоднем солнцевороте. Однако и в этом солнечном понимании Авсоний не так уж трафаретен. В специальном стихотворении (95,1—97,42) он подробно рассказывает о значении солнца для жизни человека и в том числе для каждого месяца пребывания человека в утробе матери, так что оно тут является главным двигателем человеческой жизни даже еще до рождения человека. Общеизвестных мифов об Аполлоне Авсоний касается редко и притом бывает чрезвычайно краток. Это — (162, 69) миф об Аполлоне и Гиацинте, (350, CIV, CV) об Аполлоне и Дафне, (271, 13) об убийстве дракона и треножнике (178, 166—175), который был присужден Фалесом как символ мудрости не какому-нибудь человеку, но самому Аполлону. Все эти мифы даны без всякой риторики, в виде довольно простых упоминаний и рассказов. В прозаическом пересказе «Илиады», который относят к Авсонию или к какому-нибудь поэту из его окружения, опять-таки Аполлон просто упоминается (378,5) в связи с Хрисом в I песне, (382,3) в связи с поединком

Аякса и Гектора в VII песне, (387,8) в связи с воздействием на Гектора в XV песне и (389,8) с битвой богов в XX песне. Упоминается Аполлон и его культ: 173,78 (пророчества Аполлона), 104, XXIV, 1 (празднества, посвященные ему в Риме), 52,9 (храм Аполлона — Белена в Галлии), 52,12 (служители Аполлона), 200,15 (священная птица Аполлона — ворон). Остальные тексты с Аполлоном у Авсония относятся к сфере искусства. Несколько раз Аполлон упоминается вместе с музами — (245,8; 318, XXIII 7; 416,70), причем под его водительством находятся (201,31) три музы (мотив, встреченный нами у Павсания I, 9, 29). Он — (320, XVI, 1) «могущественный в ритмах (numeris)», (320, XXVI, 7) Марс усмиряется Аполлоном, т. е вражда побеждается красотой. Аполлону посвящаются Пифийские игры (103, XX, 3; XXI, 2; 104, XXII, 5).

Таким образом, мифология Аполлона у Авсония или мертва или превращена в отвлеченный принцип. Но напыщенного риторизма и бессодержательного формализма в тех местах, где он касается Аполлона, мы не находим.

К л а в д и а н, один из последних поэтов римской империи, любопытен в другом отношении. Мифологии Аполлона у него почти нет.

Имя Аполлона большей частью встречается у него только в риторических и фразеологических оборотах. Среди многочисленных творений Клавдиана мы нашли всего несколько мест, где Аполлон еще имеет кое-какое мифологическое значение. С одной стороны это поэмка «О похищении Прозерпины» (XXXIII, 134), где Марс и Феб спорят из-за Прозерпины, причем Аполлон обещает ей Амиклы, Делос и Кларос. Среди цветов, которые ищет Прозерпина на лугу (XXXV, 136) упомянут гиацинт, а в связи с этим кратко вспоминается и история — Аполлона и Гиацинта; Диана (XXIV, 334) — сестра Феба и (XXXV, 28) похожа на него щеками и глазами. С другой стороны, это — латинская «Гигантомахия» (LIII, 10). Нападение гигантов на небо пугает весь мир. Феб оттягивает своих коней назад, сворачивая с положенного пути. Гиганты (39) уже воображают себя победителями и представляют себе, как они рвут волосы у Феба. Когда гигант Порфирион (120—128) хочет извлечь из моря Делос, то последний взмаливается к Аполлону с просьбой о защите, и плачут нимфы на Кинфе, которые некогда приготовили ложе для Латоны, воспитывали Феба и учили его стрелять из лука. Конец поэмы до нас не дошел. Она обрывается как раз на этом месте, и неизвестно, как Аполлон на их просьбу реагировал. Интересен текст (XLIV, 48—60) о том, что Феб останавливает своих коней и бросает волос на костер Феникса, воспламеняя его.

Остальные тексты с Аполлоном у Клавдиана имеют либо условное риторически-фразеологическое значение, либо содержат буквальное отождествление Феба с солнцем.

Тексты первого типа таковы: император (VIII, 537 и сл.) Гонорий вполне равен Аполлону, который победил Пифона, охватывавшего своими кольцами целые леса; (XXVIII, 25—38) тот же Гонорий возвращается на Палатин подобно тому, как Аполлон возвращается из страны гиперборейцев на грифах на Делос, причем все с его появлением оживает и ликует. Гонорий (XI, 8) даже превосходит Аполлона и притом не иначе как по признанию самого Делоса. Победа полководца Гонория Стилихона (XXIV, 60) больше волнует людей, чем волнуется делосский лавр при возвращении Аполлона на Делос. Этого же Стилихона (IV, 6) Аполлон Делосский увенчивает цветами. Самого поэта (LXXXI) Аполлон вдохновляет так же, как своих жрецов и пифию. О консуле Пробе (1, 56) нельзя рассказать поэту даже в том случае, если его грудь будет волновать сам Аполлон, и Проб (188) так же является после подвигов к своей матери, как некогда Аполлон после убийства Пифона. Руфин (II, 1—14) так же пал как Пифон от стрелы Феба; и после падения Руфина народ ликует так же, как возликовал Парнас после подвига Аполлона. Руфина (III, 129) возбуждала на преступление сама Мегера, так что при ее появлении затемнились даже лучи Феба. Феб (IX, 17) воспевает теперь брак Гонория и Марии, как некогда он возвещал рождение Ахилла и гибель Трои. Феб (XVIII, 327) вдохновляет женщин на пророчества, но евнух Евтропий недостоин пророческого дара. Феб (XX, 46) вдохновляет пророков, чтобы обличить злодеяния Евтропия. Рим (XXVI, 75) должен напасть на готов — так же как Феб напал на Ота и Эфиальта. (XXXIII, 6) Феб наполняет грудь поэта, когда он начинает петь похищение Прозерпины. Поэт (LXV) просит Феба сжалиться над ним, так как сам Аполлон тоже был ранен стрелами Эрота. Все эти тексты содержат в себе упоминания Аполлона в том самом смысле, в каком поэты нового времени употребляют это имя, желая либо повысить тон своего стихотворения, либо создать выразительное сравнение или гиперболу, нисколько не веря в реальное существование какого-нибудь мифического Аполлона. Тут только риторика и фразеология.

Наконец, еще в одной группе текстов у Клавдиана находим буквальное отождествление Аполлона с солнцем. Поскольку ни один из этих текстов не содержит какой-нибудь углубленной художественной или философской концепции Аполлона-Солнца и поскольку все эти тексты тоже являются характерным для того времени стандартом, мы ограничимся только простым

указанием их, чтобы, в случае нужды, всякий желающий мог сам проверить нашу сводку:

Это — I, 268; V, 104; VII, 9, 166; VIII, 175, 286; XII, 40; XVIII, 397; XXII, 440; XXIV, 42; XXVI, 244; XXVIII, 412; XXXIV, 48.

Наш краткий обзор послеклассической поэзии Рима в течение I—V вв. н. э. обнаруживает довольно большую скудость римских поэтических концепций Аполлона и большую склонность их к стандарту и аллегористике. Рим не любил мифологию Аполлона во всей ее поэтической разработке и пользовался ею только для каких-нибудь побочных целей. В значительной мере к этому же самому выводу мы придем и после обзора римских мифографов, коллекционеров и комментаторов, хотя в некоторых глубоких концепциях тут не будет недостатка.

5. Мифографы, коллекционеры и комментаторы. (I—VI в. н. э.). а) У Гигина, кроме общего указания на происхождение Аполлона от Зевса и Латоны в космогоническом предисловии имеется более подробный рассказ (Fab. 140) об этом рождении, о дарении ему Гефестом стрел, об убиении им Пифона, об устройстве в часть Пифона погребальных игр с названием пифийские, и об овладении оракулом Пифона. А убил он Пифона потому, что тот, владевший оракулом в Дельфах, хотел убить Латону, зная, что рожденный от нее сын овладеет его оракулом.

Имеются специальные небольшие рассказики: (165) о состязании Аполлона и Марсия, с обычными мотивами о жюри муз, о растерзании Марсия и о появлении реки из его крови; (9) об убиении Аполлоном и Артемидой детей Ниобы, хвалившейся своими детьми и порицавшей Аполлона за его длинные волосы и женоподобный вид; (28) об убиении Ота и Эфиальта Аполлоном (по другой версии они сами убили друг друга из-за оленя, пущенного среди них Аполлоном); (49) об убийстве Аполлоном киклопов в гневе за умерщвление Асклепия Зевсом и о дальнейшем рабском служении у Адмета; (50) о помощи Аполлона Адмету во время женитьбы его на Алкесте и (51) об отсрочке Аполлоном смерти Адмета; (32) о борьбе Аполлона и Геракла за треножник вследствие отказа Аполлона дать Гераклу совет об очищении после убийства своей семьи; (89) о построении стен для Лаомедонта; (107 и 113) об убийстве Ахилла при помощи стрелы Париса; (121) о нанесении гибели войску ахейцев по молитве Хриса; (135) о насланий Аполлоном двух змеев для убийства Лаокоона в связи с его браком против воли Аполлона; (191) о даровании ослиных ушей Мидасу за отрицательное суждение об игре Аполлона в состязании с Марсием; (194) о спасении Аполлоном поэта Ариона; (200) об одновременном рождении Хионой Филаммона от Аполлона и Автолика от Гермеса и о превращении Аполлоном ее отца Дедалиона в ястреба; (202) об истории Аполлона и Корониды, (93) о неудачной любви Аполлона к Кассандре и о лишении людей веры в ее пророчества; (203) о преследовании Дафны.

В остальном у Гигина мы находим только краткие упоминания об Аполлоне: (275) Аполлон основал Арны в Халкидике, (274) первый начал лечить глаза, (277) изобрел часть букв, (19) дал пророчества Финею, (112) спас Агенора, (271) любил Гиацинта, (141) у его скалы Сирены превратились в птиц; его сыновья — (173) Асклепий от Корониды и (14) Идмон от Кирены.

Мифограф Гигин является одним из основных источников для установления мифологических сюжетов, поскольку приводимые им рассказики, хотя и очень краткие, но толковые, часто весьма оригинальные, содержат много разных подробностей и потому не раз использовались нами в нашей работе. О любви римлян к мифологическим сюжетам это нисколько не говорит, потому что в данном случае мы имеем чисто коллекционерский подход к предмету, и упомянутые рассказики, ничем между собою не связанные, собраны в книге Гигина без всякого порядка и без всякой интерпретации.

У Гигина Астронома (II, 28) Аполлон превращается в журавля, спасаясь вместе с другими богами от Тифона.

б) Плиний Старший в своей знаменитой «Естественной истории» имел много поводов касаться мифологии Аполлона, так как уже обширность его труда и разнообразие тем поневоле сталкивали его с мифом и культом Аполлона. Но в этом отношении он оставался на обычных римских позициях, с которых Аполлон рассматривался по преимуществу с практической или музейно-искусствоведческой точки зрения. Перечислим прежде всего главнейшие места культа, упоминаемые у Плиния Старшего.

Рассказывается об Аполлоне в Дельфах: (VII, 30, 2) он уличил убийц поэта Архилоха; принимал (XIX, 26, 6) приношения — редькой из золота, свеклой из сереба и репой из свинца; (поясняется, что эта пища предпочитается там всякой другой); (XXXIV, 8, 1) о жаровнях на треножниках из меди (в качестве приношений) в Дельфы; (XXXV, 40, 13) о покраске храма в Дельфах художником Аристоклидом.

Об Аполлоне Дидимейском читаем, что (VI, 18, 4) полководец Селевка и Антиоха Демодам посвятил ему жертвенники в Скифии; (II, 106, 12) в Колофоне, в пещере Аполлона Кларосского имеется вода, вкушение которой дает прорицания, но сокращает жизнь, — мотив не попадавшийся нам в других местах. Упоминается (IV, 2, 1) храм Аполлона в Акциуме, (XVI, 79, 3) в Утике (Африка) упоминается храм Аполлона с балками из нумидийского кедра. В одном храме Аполлона в Риме (XXXV, 36,36) был нарисован трагик и ребенок, — картина, испорченная ее реставратором во время ее восстановления к играм в честь Аполлона. В храме Аполлона Сосиана (XXXVI, 4, 16) были изображены умирающие дети Ниобы, а (XXXVI, 4, 20) в храме Аполлона на Палатине во времена Плиния была статуя Дианы, работы художника Тимофея, (XXVI, 4, 3) там же были статуи работы скульпторов Дипена и Скилла и (XXXVII, 5, 1) коллекция камней, посвященная Аполлону сыном Октавии Марцеллом. В Кимах (XXXIV, 8, 1) был воздвигнут Александром Македон-

ским после взятия Фив храм в честь Аполлона Палатинского, с особо художественными люстрами.

Об оракулах: (IV, 4, 2) город Дельфы у подножья Парнаса имееет мировую славу благодаря своему оракулу. Говорится (VII, 31, 10 и 41, 1) об оракуле Аполлона Пифийского, назвавшем Сократа мудрейшим из людей. По приказу Аполлона Пифийского во время самнитских войн (XXXIV, 12, 1) были воздвигнуты в Риме статуи самому мудрому и самому храброму греку — Пифагору и Алкивиаду. Оракул (XXXVI, 4, 1) Аполлона Пифийского возвестил жителям Сикиона о том, что голод прекратится, если они помогут деньгами скульпторам Дипену и Скиллу и те окончат статуи богов: Аполлона, Артемиды, Геракла и Афины.

В Африке, недалеко от страны коптов, (VI, 4, 7) находится одна из остановок с водным источником под названием Гидреум, посвященным Аполлону. В Ликийских Мирах (XXXII, 8, 1) имеется источник Аполлона с рыбами, которых призывают флейтой и которые пророчествуют о хорошем будущем, когда хватают брошенное им мясо и о плохом будущем, когда отталкивают его хвостом. Посвящен Аполлону мыс в Африке против Сардинии (V, 3, 1), а также (IV, 4, 1) имеется порт Аполлона Фестия в Локриде.

Довольно часто упоминает Плиний о статуях Аполлона, поскольку ему свойствен музейно-искусствоведческий интерес. Упоминается (IV, 27, 1 и XXXIV, 18, 1), что Лукулл привез из Аполлонии на Боспоре статую Аполлона Капитолийского. Перечисляются: (XXXVI, 22, 1) мраморный Аполлон в Кизике; (XXXVI, 4, 13) статуя Аполлона Палатинского, работы Скопаса; (XXIV, 19, 25) обнаженная статуя Аполлона Филесия работы Канаха в Дидимах, (XXXIV, 19, 9) Аполлон в Эфесе работы Мирона и (19) статуя работы Телефана. В Риме в одном из храмов (XIII, 11, 1) находилась привезенная из Селевкии статуя Аполлона Сосиана. В библиотеке храма Августа (XXXIV, 18, 4) находилась статуя Аполлона Тусканского гигантских размеров. В Риме же (XXXVI, 4,11) находится статуя Аполлона в собрании Азиния Поллиона. В храме Согласия в Риме (XXXIV, 19, 24) — Аполлон работы Батона; имеется (XXXVI, 4, 23) знаменитый Аполлон чеканщика Каламиса, а также Аполлон и Диана на четверке коней, высеченные Лисием из одного мраморного блока. Работы Пифагора Регийского (XXXIV, 19, 10) — Аполлон, убивающий змея своими стрелами. Никомаху (XXXV, 36, 44) также принадлежит статуя Аполлона. У портика Октавии (XXXVI, 4, 22) Филиск Родосский изобразил в храме Аполлона Латону, Диану, 9 муз и обнаженного Аполлона. Работе Тимархида в этом же храме принадлежит Апол-

лон, играющий на лире. Леохарес (XXXIV, 19, 29) изваял статую Аполлона с диадемой. Пирру (XXXVII, 3, 1) принадлежало агатовое кольцо, на котором естественный рисунок камня образовал изображение 9 муз и Аполлона с лирой. Аполлону посвящен лавр (XII, 2, 1 и XV, 40, 1) а также (IV,26, 14) начатки плодов на Делосе. Гиацинт (XXI, 38, 3) в память смерти любимца Аполлона носит траурные знаки. Упоминается место (V, 29, 4), где происходили состязания в игре на флейте между Аполлоном и Марсием. По рассказам египтян (VII, 57, 5) медицина изобретена Арабом, сыном Аполлона и Вавилоны. Фемоноя, называемая дочерью Аполлона, (X, 3, 2) нашла удивительную породу орла с зубами, но лишенного языка.

Делая общий вывод из всех этих материалов об Аполлоне у Плиния Старшего, необходимо сказать, что сама собой бросается в глаза общеримская особенность мифологии Аполлона, которая выдвигает в ней на первый план культовую и вообще практическую сторону. Плиний проявляет огромный интерес к архитектуре и скульптуре, связанной с Аполлоном, но совершенно равнодушен к самой мифологии Аполлона. Вещевизм римлян в области мифологии сказался здесь особенно ярко, несмотря на то, что бесконечно разнообразные темы огромного труда Плиния по естественной истории на каждом шагу могли давать ему повод касаться мифологии Аполлона и разрабатывать ее в самых разнообразных направлениях.

Авл Геллий, изъясняя название главнейших римских богов, говорит, между прочим, о могущественном боге Ведийовисе, который имел своей целью не помогать людям, но вредить, и потому он же зовется и Аполлоном. Он держит в руках стрелы, и ему приносится в жертву коза. Очевидно, Авл Геллий имеет в виду популярную в Греции этимологию имени Аполлона от греческого глагола, обозначающего «губить».

Флор говорит, (Epit. 1, 24, 3), что статуя Аполлона в Кумах потела перед сирийской войной и о том, что (1,6, 10) Аполлону Пифийскому была предоставлена десятая часть добычи после победы над Веями. Оба сообщения имеются у Тита Ливия.

в) Комментатор Вергилия Донат, объясняя «Энеиду» (Aen. III, 85—89 — мольба Энея к Аполлону после разрушения Трои), толкует Аполлона как всегдашнего покровителя троянцев и, в частности, во время путешествия Энея в Италию. Об этом же содействии Аполлона путешествующим троянцам Донат говорит не раз и дальше, — (III, 105—117, 119—122, 143—145, 160—162, 164—166, 180 и сл., 188, 479). В связи с происхождением Аполлона и Артемиды и их функциями Донат (коммент. к XI, 557—560) именует их «особенными» (praecipuos) богами.

Есть еще один комментатор Вергилия С е р в и й, известный не только огромным размером своих примечаний к трем основным произведениям Вергилия, но и богатыми материалами по мифологии и, в частности, по Аполлону, превращающими его, можно сказать, в доподлинного мифографа.

Коснемся прежде всего сущности Аполлона, как она представляется Сервию. Будучи (Aen. IV, 379) наряду с Зевсом и Гермесом «высшим божеством», в отличие от подземных богов богом промышляющим (ср. X, 34), а также будучи (III, 251) «чистым» и «незапятнанным» (по Сервию, это его специфика), Аполлон является (VI, 79, Вuc. IV, 4, 10) просто солнцем, прямо отождествляется с ним и в этом смысле (Aen. X, 216) именуется Титаном. Сервий утверждает, что (III, 73) Артемида появляется из утробы матери раньше Аполлона, поскольку Артемида — Луна и связана с ночью, а ночь в космогониях предшествует дню, а следовательно, и Солнцу — Аполлону. Конечно, автор IV в. н. э. не мог трактовать такое отождествление только буквально. Ведь это была та эпоха, которую обычно называют эпохой синкретизма и которая по существу была эпохой языческого единобожия. Поэтому (Aen. VI, 78, Buc. VIII, 75, Georg. I, 5) Аполлон тождественен не только с солнцем, но и с «отцом Либером», т. е. с Дионисом, причем в этих трех указанных текстах Сервия употребляются для этого почти одни и те же выражения. Мало того, Аполлон охватывает у Сервия и небо, и землю, и подземный мир. Прибавим к этому текст (Aen. III, 93), где читаем об обращении к Земле за пророчеством на том основании, что Аполлон «известен и подземному миру» вместе с отцом Либером. Поэтому обычное для Аполлона совмещение целительной и губительной функции хорошо известно и Сервию, который (X, 738) считает его Пеаном в смысле отвратителя зла, но в то же самое время (III, 138) производит его имя, на основе мощной вековой традиции, от греческого слова, — «губить».

К о с н о в н ы м ф у н к ц и я м Аполлона относится также искусство. Когда (Aen. III, 138), «он берет в руки кифару, то становится нежным» и (Georg. IV, 7) к нему обращается поэт.

Аполлон (Aen. X, 189) дал сладкий голос Кикну, влюбленному в Фаэтона, а после гибели этого последнего вознес Кикна на небо в виде созвездия Лебедя. Будучи (III, 138) губителем, насылающим чуму, и (IV, 144; VIII, 571; IX, 651) хорошим стрелком, с которым сравнивается даже наилучший стрелок Эней, Аполлон в то же самое время (X, 316; XII, 396, 405, 429, Georg. II, 486) является изобретателем медицины и (IV, 7) покровителем пастухов.

Любопытно отметить, что Сервий, набрасывающий весьма четкие мифологические контуры сущности Аполлона и возво-

дящий его до какого-то единого божества в мире, отнюдь не скрывает от своих читателей когда-то бытовавших представлений об Аполлоне, как о демоне не очень сильном. По крайней мере, (Buc. VI, 30) он высказывает мысль, что «не так радуются эти (Фракийские горы) пению Аполлона или Орфея, как возрадовался мир пению Силена». И даже (Aen. X, 18) иногда «и Аполлон оставляет свою божественную власть», но быть Аполлоном все-таки никому нельзя.

Но больше всего сущность Аполлона раскрывается у Сервия, как это и нужно ожидать, в пророческих функциях бога.

Сервий говорит (Aen. III, 92) о Дельфийской пещере пророчества, (VI, 12, 37) о Делосском прорицалище и Ликийском, в которых Аполлон дает ответы поочередно — через шесть месяцев, — а также (Buc. VII, 72) о Гринейском. Сервий вообще часто напоминает нам об этой основной функции Аполлона, считая (II, 486) пророчества его даром. Хотя эти пророчества и (Aen. III, 89) всегда темны, но они и всегда истинны, потому что (I, 20, III, 251) он их получает от самого Зевса. При этом, как мы видели только что, Земля играет в этих пророчествах далеко не последнюю роль, так что (VI, 77) Сивилла всегда буйствует, наполняясь Фебом, а (78) сам он тоже «вакханствует» и (79) овладевает пророчицей Сивиллой, как всадник лошадью. На Делосе (III, 73) оракул Аполлона остается неподвижным даже во время землетрясения. Оракулов у Аполлоновской Сивиллы (VI, 43) бесконечное количество, и дает он дар пророчества кому захочет. Так, (Buc. VIII, 29) в благодарность жене спартанского царя Диона за почитание и гостеприимство Аполлон наделил ее трех дочерей даром пророчества с предупреждением не изменять ему и не искать знания того, чего нельзя знать. Упоминаются оракулы Аполлона, данные (I, 621) Тевкру, (IV, 377) Данаю, (VIII, 229) Гераклу, (XI, 262) Фиесту, (Georg. I, 399) Цеиксу, (Aen. III, 701) жителям города Камерины, (117) Анхизу и (96) посольству во главе с Брутом от Тарквиния Гордого.

Дальше отметим тексты Сервия, трактующие происхождение и родственные связи Аполлона. Прежде всего у Сервия имеется занимательный рассказ о судьбе Латоны (III, 73). Именно Зевс, сначала овладевший Латоной, а потом пожелавший овладеть ее сестрой Астерией, не достиг этого, потому что по просьбе Астерии боги превратили ее в перепелку; а когда она летела через море, то пораженная Зевсом, она превратилась в камень и долго пробыла под водой, покамест она по просьбе Латоны не была поднята над водой в виде острова и не дала ей место для рождения сначала Артемиды, а потом и самого Аполлона, который, мстя за преследование своей матери, тут же убивает насланного Герой Пифона. По другим данным, в перепелку была превращена не Астерия, но Латона, и притом самим же Зевсом, указавшим ей путь на остров, который стал называться Ортигией, а потом Делосом. Сервий к этому добавляет, что этот остров был пловучий и только Аполлон и Артемида сделали его неподвижным. Кратко о рождении Аполлона на Делосе — Астерии говорится здесь же (III, 76) а также (Buc. VI, 3) специально упоминается гора Кинф на Делосе, где и произошло рождение Аполлона и Артемиды. Кроме (Aen. I, 117) Артемиды из родственников Аполлона упоминаются у Сервия еще его сыновья: (III, 80) Аний, царь Делоса и жрец Аполлона; (X, 179) Пиз, царь кельтов и основатель одноименного города в Этрурии, сын Аполлона Гиперборейского; (189) Фаэтон от Климены с его последующей историей (Buc. IV, 57); (VI, 67) Лин от Псамафы, написавший богословие; (72) Грин, посвятивший своему отцу рощу в Ионии; (Georg. IV, 317) Аристей от Кирены, дочери Пенея, тоже с последующей

историей этого Аристея. Вообще же Сервий трактует Аполлона (Aen. IV, 58) как «не имеющего отношения (expers)» к законному браку, в чем он сходится с отцом Либером, для которого общение с вакханками тоже не есть законный брак. Поэтому Сервий здесь не без остроумия замечает, что Дидона, желавшая вступить в брак с Энеем, напрасно обращалась с просьбой об этом к Аполлону и Лиэю (Либеру, Дионису).

Перейдем к возлюбленным Аполлона у Сервия. Им приводится миф о Кассандре (Aen. II, 247), (III, 83) о даровании Аполлоном Кассандре пророческих способностей. О Дафне — тоже несколько рассказов (II, 513; III, 91; Buc. III, 63; X, 26) Аполлон преследует Дафну, дочь Ладона или Пенея и Земли (очень важный мотив), но Земля по просьбе дочери превращает ее в лавровое дерево. Любовь Аполлона к Корониде (Aen. VII, 761) тоже кончается катастрофой: после «осквернения» ее Аполлоном (VI, 618) Флегий, ее отец, сжигает его храм, за что последний поражает его своими стрелами. История любви Аполлона к Гиацинту излагается в традиционном виде и появление цветка гиацинта из его крови — в кратких рассказах (Buc. III, 63, 106). То же и с Кипарисом (Aen. III, 64, 680). Юноша Левкат (III, 279), убегая от любви Аполлона, бросился в море и превратился в одноименную скалу. Аполлон, очевидно, как-то благоволил и к Амфиараю (XII, 151), которого он покинул в момент смерти.

Из убитых Аполлоном читаем прежде всего (III, 73, 75, 399; IV, 144, 377; IX, 652) о Пифоне и (III, 75; VI, 595) Титии, (VI, 582) об Алоадах, о киклопах (398, VII, 761), тельхинах и (III, 75) детях Ниобы, и об (VI, 57) Ахилле. За убийство киклопов (VI, 398, Georg. III, 2) Аполлон пас стада у Адмета. Мифу о построении троянских стен особенно повезло у Сервия, который рассказывает об этом несколько раз: (Aen. 1, 550; III, 3; VIII, 157; II, 241; IV, 58). Сервий упоминает и о гиперборейцах: (XI, 532) Опис и Гекаерга впервые несут дары из гиперборейской страны на Делос или являются кормилицами Аполлона и Артемиды; (IV, 146) Аполлона Гиперборейского почитает скифское племя агафирсов, умелых стрелков из лука. Аполлон и Геракл — (XI, 259) близнецы, т. е. созвездие Близнецов.

Из эпитетов, имеющих отношение к Аполлону, Сервий приводит такие: (Aen. III, 332) Отчий (Сервий допускает и другие толкования этого patrius); (X, 737) великий; (III, 119) «прекрасный», с пояснением, что Аполлон и Посейдон были теми пенатами, которых Эней вывез из Трои, и что этот эпитет Аполлона некоторыми оспаривается, поскольку древние относили его к устаревшим или вышедшим из обихода богам. Географические эпитеты таковы: (I, 97; II, 318) Дельфийский; (III, 274) Актийский; (III, 161) Делосский, (92) Кинфийский (Кинф — гора на Делосе); (II, 201, 319; III, 85, 321, 332) Фимбрейский; (III, 108) Сминфейский; (401) Кларосский; (IV, 143, 377) Патарский; (377) Ликийский.

Наконец, у Сервия находим немало упоминаний о различных элементах культа Аполлона. Таковы прежде всего тексты с указанием мест почитания Аполлона. Это (Buc. VI, 29; Georg. II, 18) Троя — с почитанием только Аполлона Фимбрейского и (IV, 345; 377, Buc. VI, 72) священная роща Аполлона в Гринее. Кроме храмов Аполлона — Дельфийского, Актийского, Сминфейского и Ликийского, еще упоминаются храмы Аполлона (III, 133) на Крите, (332) в Дельфах, (VI, 9, 14, 36, 321) в Кумах, а также (13) совместные храмы Аполлона и Артемиды.

Читаем также (III, 332) о жертвенниках в Дельфах и (Buc. V, 66) о двух алтарях, полагающихся Аполлону, поскольку он есть и божество небесное и божество подземное. Говорится также и о жрецах Аполлона, — (Aen. II, 318) Панфе, жреце в Дельфийском храме; (II, 201) Лаокооне, жреце Аполлона Фимбрейского и (III, 376) вообще об его жрецах. Аполлону и Посейдону (II, 202; III, 85 и 118) приносятся в жертву быки. Вообще в отношении культа Сервий не раз объединяет Аполлона и Посейдона, име-

нуя их пенатами Энея, (I, 378; II, 325). В другом месте (III, 177) пенатов, по словам Сервия, напоминают Аполлон и Зевс. Аполлон (VII, 136) именуется также и «гением места». О молитве к Аполлону говорится в тексте VIII, 127 и IX, 621, 651, ему молятся стрелки из лука. Эней (I, 121) посвящает Аполлону вражеский щит (ср. у самого Вергилия Aen. III, 286 и сл.). Цирковые игры в Риме (VIII, 110) тоже были посвящены Аполлону. Аполлону посвящены (III, 332) Сивилла и дельфин. Указывается, наконец, и (III, 321) статуя Аполлона Фимбрейского (за которую спрятался Парис, стрелявший в Ахилла).

В распространенное представление об Аполлоне Сервий вкладывает большое социально-политическое содержание. Именно, (Buc. IV, 10) в его передаче Аполлон есть не что иное, как Август. Он напоминает также и о том, что изображения Августа имели все аполлоновские атрибуты и что Сивилла предсказывала наступление века Солнца, т. е. Аполлона-Августа. Сопоставление Аполлона и Августа находим и в другом месте (VI, 9).

Бросая общий взгляд на комментарии Сервия к Вергилию, необходимо сказать, что тут перед нами один из богатейших источников изучения мифологии Аполлона. Сервий поражает огромным количеством сведений и иллюстрирует почти все более или менее важные моменты аполлоновской мифологии. Время, в которое работал Сервий, сделало его очень трезвым наблюдателем античных мифологических представлений. Отсутствие у него определенной философской теории позволяло привлекать самые разнообразные материалы, не подвергая их никакой специальной обработке и не подгоняя их ни под какую определенную схему. Эта широта взгляда вместе с обилием привлекаемых источников и обеспечила Сервию большую значимость для изучения всей античной мифологии и для изучения Аполлона.

Издатели Сервия присоединяют к его сочинениям еще так называемый Appendix Serviana, т. е. прибавление к Сервию. Оно состоит из текстов нескольких комментаторов Вергилия. Тексты сохранились в неполном виде и напоминают Сервия по своей манере. Но комментаторы во многом уступают ему, особенно по учености.

Первый из них некий Юний Филаргирий, комментирующий «Буколики», понимая Аполлона (Buc. IV, 4; VI, 60) как солнце, что уже давно стало твердой традицией, вспоминает и его сыновей и дочерей: (IV, 55, 56, 67) Лина, (II, 26) Дафниса, (I, 65) Оакса и (IV, 4) Дельфийскую Сивиллу. Из основных мифов Филаргирий рассказывает (III, 63, 106) историю с Гиацинтом, причем (II, 48), сообщая об убиении Нарцисса Аполлоном, явно путает здесь Нарцисса с Гиацинтом. Встречаем также и миф (III,12) о Дафне с прибавлением еще одного варианта, кроме обычного: оскверненная Аполлоном, она сама просит Зевса пре-

вратить ее в лавр. Кратко упоминается миф (VIII, 26) о победе Аполлона над Марсием. О связи Аполлона с искусством читаем (III, 84), что кто любит Аполлона, для того текут медовые реки и ежевика доставляет целебный бальзам; и (61) самого Вергилия Аполлон любит потому, что мать Вергилия, будучи беременной, видела во сне, как она породила лавр, украшенный цветами. Лавр — священное дерево Аполлона (II, 54; III, 63; VI, 83). Ему также посвящается (VI, 30) гора во Фракии Исмар и город около Дельф Кирра, (72) рощи и гора в Гринее, а также вместе с Артемидой (VII, 29) трава микон.

Другой комментатор, входящий в этот Appendix, является анонимным и комментирует «Георгики». Как и у Сервия, у него (Georg. I, 5) Аполлон, Либер и Солнце являются одним богом и только лишь с разными функциями (ссылка на учение стоиков). Имеет отношение Аполлон и к пастушеству: (I, 14) Аристей, сын Аполлона и Кирены, назван Гесиодом пастушеским Аполлоном. Как бога пророчества (399) Аполлона вопрошал Цеикс о своем царстве. Сыном Аполлона и Пенелопы (17) является Пан — странный мотив, известный нам еще из Пиндара; о Латоне рассказывается, что (378) во время ее странствования по Ликии тамошние пастухи не дали ей напиться и что после рождения Аполлона и Артемиды она превратила этих пастухов в лягушек, чтобы они всегда сторожили тот источник, из которого ей не дали напиться. Упоминается и известный миф (502) о построении Аполлоном и Посейдоном стен. Аполлону (II, 18) посвящен Парнас и (98) храм в Сицилии на мысе Фанее.

Третий комментатор, входящий в собрание комментаторов Вергилия, некий Проб, во многом повторяет предыдущих комментаторов, хотя он и ученее, чем они. Выступают все тот же (Buc. II, 62) Аполлон, тождественный с солнцем, все те же (62) Дафна, (106) Гиацинт, все то же служение у Адмета (Georg. III, 1 и 34—36) построение стен, а также (I, 378) Латона в Ликии. Указывается, что Кастальский источник (III, 293) назван так по Касталию, сыну Дельфа и внуку Аполлона. Среди сыновей Аполлона (I, 14) упоминается еще Аристей. Аполлон зовется (III, 293) Мусагетом и (34—36) Кинфийским. Среди посвященных ему деревьев (Buc. II, 62, Georg. II, 18) опять фигурирует традиционный лавр. Дельфийский оракул (1, 14; III, 293) после смерти Аристея приказал возвести его в число богов. Трафаретность сообщений Проба компенсируется любопытным рассказом об одном оракуле Аполлона (II, 385—389): Икар (не Икарий, как в других вариантах) — аттический пастух, от чрезмерного употребления вина, только что дарованного Дионисом, опьянел и в этом виде был убит. Его собака указала путь к нему его дочери Эригоне, которая тут же с горя повесилась, а собака умерла

с голода. После этого началась чума, и девушки стали вешаться в лесах, а Аполлон для прекращения этих несчастий потребовал наказания убийц Икара и вознес на небо Икара, Эригону и их собаку.

Эти поздние комментаторы любопытны для исследователя. Хотя они большею частью повторяют одни и те же установившиеся трафареты, но, знакомясь с их сочинениями, можно составить представление о восприятии Аполлона на исходе античного мира у среднего обывателя, не посвященного ни в философские тонкости, ни в религиозную реставрацию тех времен.

г) Из самых поздних латинских мифографов необходимо упомянуть еще двух, которые тоже отличаются таким же шаблонным характером.

Некий Лактанций Плацид в специальном сочинении «Содержание Овидиевых Метаморфоз» действительно занимается переложением Овидия, но чересчур кратким и деловым, без всяких пояснений со своей стороны. Кратко излагаются мифы о победе над Пифоном с последующим учреждением Пифийских игр (Auct. myth. lat. p. 792), об Аполлоне и Дафне (там же), Ниобе (828), Марсии (830) и т. д. Изложение Плацида отличается скудостью и ничего не дает для понимания мифологии у Овидия. Писал он, по-видимому, в те времена, когда интересовались только простым содержанием античной мифологии, не входя ни в ее смысл, ни в ее историческое значение.

В издании латинских мифографов имеется еще трактат некоего неизвестного Альбрика, относящегося тоже к неизвестному времени под названием «Об изображении богов». Ничего нового этот трактат не дает, но он изображает богов со стороны их внешности и со всеми атрибутами. Такие резюме небесполезны. Аполлон занимает у него среди богов четвертое место (p. 901). Аполлон рисуется здесь в юношеском или даже в отроческом виде, без бороды; на голове он несет золотой треножник; в правой руке имеет лук и стрелы; в левой — лиру; под ногами у него — чудовище со змеиным туловищем и с тремя головами — собачьей, волчьей и львиной — и с одним змеиным хвостом. На голове — корона с 12 драгоценными камнями. Около него лавр и летящий черный ворон — его священная птица; под лавром — 9 танцующих и поющих муз. Недалеко от Аполлона убитый им Пифон; сам Аполлон восседает между двумя вершинами Парнаса, там и Кастальский источник.

д) Из философов мы коснемся только Макробия. У него имеется об Аполлоне специальное рассуждение. Именно, в своих «Сатурналиях» он посвящает Аполлону главу (I, 17), по размерам равную целому трактату. Кроме того, в другой главе (I, 18),

уже небольшой, Макробий занят интереснейшим вопросом о тождестве Аполлона, Диониса и Солнца. Изложим содержание главы I, 17 и присоединим к этому некоторые свои объяснения.

Основой воззрений Макробия на Аполлона является отождествление Аполлона с Солнцем. Такое отождествление началось не раньше V в. до н. э., в течение эллинизма неизменно укреплялось и расширялось и, несомненно, было реставрацией отдаленнейших времен хтоническо-фетишистской мифологии. Это отождествление Аполлона и Солнца есть основная идея Макробия, педантически проводимая им решительно во всех деталях.

Вначале (5—7) Макробий выдвигает тесную связь самого имени Аполлона с Солнцем, особенно с его блеском и яркостью и обсуждает ряд соответствующих этимологий. Он говорит о губительной силе Аполлона-Солнца, ссылаясь на философов и поэтов (Спевсипп, Клеант, Корнифиций, Еврипид, Архилох, Гомер), связывает имя Аполлона с греческим глаголом «губить», а лучи его с разящими стрелами (8—12). Он (13—22) с большой тщательностью излагает материал, рисующий Аполлона-Солнце также как силу благодатную для всего мира, дающую здоровье, благополучие и вообще оказывающую всякое покровительство людям. Аполлон-Алексикакос отвращает болезни (13—15). Он — целитель, Пеан, поражающий болезни так же, как некогда он убил своими стрелами Пифона (16—20). Аполлон-Улиос вообще означает принцип здоровья (21—22). Однако в нем тесно переплетаются все эти губительные и целительные свойства (23). «Так и мы почитаем Аполлона, т. е. Солнце под именем, обозначающим то здоровье, то чуму. Поскольку, однако, эта чума насылается им на преступников, постольку это доказывает, что данный бог является защитником добрых». Макробий в данном случае хорошо чувствует совмещение в Аполлоне губительных и целительных функций, хотя и понимает это узко, в связи с своей солнечной теорией Аполлона. Но, как это тоже отчетливо видно, Макробий не уберегся здесь от морализма и, конечно, тем самым извратил древнюю языческую природу Аполлона, славившегося как раз своим аморализмом.

В связи с этим Макробий выдвигает на первый план и покровительство Аполлона на войне. Аполлон — Либистин, когда насылает на врагов чуму (24) и когда он мечет в них стрелы; и ему предназначены даже специальные игры, возвещенные Сивиллой по случаю одной из побед над врагами в период Пунических войн (27—29).

Далее Макробий исходя из других наименований Аполлона, вновь отождествляет его с Солнцем. Так, имена Аполлона — Локсий, Делий, Феб, Фанет, Фаней, Ликийский (31—41) свидетельствуют о ходе солнца по эклиптике, об его сиянии, об его восходе ранним сумеречным утром, когда оно поглощает тьму так же, как и волк уничтожает домашних животных. Здесь наряду со своей солнечной теорией Макробий выдвигает и зооморфическую точку зрения на Аполлона и этимологически отождествляет греческие слова «свет» и «волк».

Далее, как причина, порождающая все вещи, Аполлон именуется у Макробия Отчим (42), а поскольку он питает травы и скот — Номием, Эпимелием, Поимнием, Арнокомом, Напаем (43—45).

Соединяя даже и пастушеские функции Аполлона с благотворным воздействием солнца, Макробий и эпитет Аполлона Элелей, связанный, как мы знаем, исключительно с воинскими криками, тоже толкует так, что тут — указание на извилистый путь солнца (46).

Далее, благодаря своим золотым волосам-лучам-стрелам Аполлон, по Макробию, именуется Хризокомом, Аргиротоксом, Сминфеем, Карнеем, Скиаллием (47—48). Однако он еще и Фимбрей, т. е. связан с дождем, а также и Филесий, приветствуемый при восходе солнца (49), Пифий — поскольку способствует гниению (50). Далее, Макробий приводит такое объяснение убийства Аполлоном Пифона. — Этот подвиг солнечного бога трактуется как постепенное его рождение из космического хаоса и преобразование им влажной, распыленной, неустроенной мировой материи. Он всё преобразует, направляет и приводит в гармонию. Аполлон и Артемида потому и рождаются на Делосе — «Явном», что они в качестве солнца и луны делают все предметы видимыми и потому упорядоченными (51—56). Макробий приводит еще объяснение мифа об убийстве Пифона, принадлежащее стоику Антипатру и гласящее, что здесь имеется в виду уничтожение солнечными лучами вредных испарений (57). Макробий приводит и еще целый ряд объяснений этого мифа, основанных на движении солнца по извилистому пути эклиптики, напоминающем форму змеи. Гекебол и Гекатебол с этой точки зрения есть тоже указание на далекое бросание солнцем своих лучей (58—63).

В заключение (64—70) Макробий рассматривает еще ряд эпитетов Аполлона, трактуя их тоже в связи с солнцем. Аполлон Дидимей, т. е. близнец луны Артемиды, Дельфий, выводящий все на свет из мрака. Он, видимо, имеет тесную связь с ассирийским солнечным богом, судя по описанию скульптуры этого последнего, почитаемого жителями Гиераполиса под именем Аполлона. При этом Макробий, ссылаясь на Порфирия при трактовке этой статуи, приходит к выводу, что если Аполлон—это солнце, то Афина именуется его силой (virtus), его сосредоточенной в себе добротностью или доблестью.

Этот трактат Макробия, несомненно, обладает большой ценностью для мифолога, хотя бы уже по одному тому, что здесь мы находим список главнейших наименований Аполлона. Точно так же обладает некоторой ценностью и попытка Макробия вернуть одну из архаических сторон Аполлона и придать ей то универсальное значение, которое было присуще в архаическом Аполлоне каждой его отдельной частности. Изложение Макробия важно для нас еще и потому, что оно состоит из целого множества цитат и просто ссылок на разного рода поэтов и философов прежнего времени, причем многие его цитаты имеют вообще уникальное значение. Не чужда Макробию и правильная оценка сущности классического Аполлона в том именно месте его изложения (I, 17, 53—56), где он говорит о безначальном и аморальном хаосе вещей, о постепенном оформлении этого хаоса, о возникновении из него солнца и луны и о руководящей роли солнца в этом процессе. Эта космогоническая картина есть достижение греческой классики.

Наконец, Макробий в самой откровенной, в самой последовательной и систематической форме рисует нам позднюю античную мифологию периода синкретизма, демонстрируя вместе с Юлианом и другими философами античного декаданса уже известную нам монотеистическую тенденцию в целях борьбы с христианским монотеизмом. И в этом смысле картина, возни-

кающая у нас при чтении Макробия, получает немалое культурно-историческое значение.

Вместе с тем в трактате Макробия бросается в глаза античное вырождение, доходящее здесь до мертвой схоластики и до механического, насильственного вылущивания тех или иных солнечных мотивов из замечательной мифологии Аполлона. Хотя нам и ясно, что солнечность Аполлона — это его исконная архаическая сторона, тем не менее Аполлон во множестве отдельных случаев уже давным-давно вышел за пределы солнечного фетишизма, так что находить во всем неисчерпаемом многообразии аполлоновской мифологии только одну деятельность солнца является насилием над фактами и внесением в живую мифологию каких-то деревянных, неповоротливых схем, какой-то мертво-педантической схоластики. Это, конечно, глубочайшим образом снижает ценность работы Макробия и его огромной учености и начитанности в античной литературе и тесно связывает его с периодом вырождения и одряхления когда-то живого и роскошного античного мира.

6. Ранне-христианская литература. Так же как и в греческой литературе, мы находим в послеклассическом периоде римской литературы большое количество христианских авторов, выработавших свое особое, вполне специфическое отношение к античной мифологии и, в частности, к Аполлону. Отношение это — резко отрицательное, каким оно было в это время даже у многих языческих писателей. Но это отрицательное отношение отличалось разнообразными оттенками, начиная от примитивного издевательства над богами, демонами и героями и кончая пониманием античной мифологии как предшественницы христианства и как известной аллегории. Нам нет нужды приводить всех этих авторов без исключения. Мы ограничимся главнейшими и наиболее известными.

а) Т е р т у л л и а н, громя языческую мифологию и религию, издевается над многими богами и героями. Он (Apolog. 14; Ad. nat. II, 17) с презрением говорит о рабской службе Аполлона у Адмета. Он говорит о двусмысленном оракуле Крезу и о бессилии Аполлона помочь Дельфам во время нашествия Пирра. Тертуллиан утверждает, (Apolog. 46), что Сократ, не признавая богов, велел перед смертью принести петуха в жертву Асклепию, вероятно, из-за тщеславия, поскольку Аполлон — отец Асклепия, назвал его мудрейшим человеком. (Ad. nat. I, 10) Аполлон имеет вполне человеческую наружность, напр. безбородность, и (De Idololatr. 15) именуется, между прочим, придверным наряду с другими мелкими придверными демонами.

А р н о б и й—тоже христианский писатель времен Диоклетиана. Сначала он горячий приверженец старых богов, а потом

фанатичный христианин, впрочем, плохо знавший христианство. Он изливает свой гнев на античные мифы, что дает нам возможность почерпнуть из его изложения кое-что небезынтересное для Аполлона. Из его трактата мы узнаем, что (II, 73) Аполлона раньше не было в известном римском сборнике молитв, который был создан по преданию Нумой Помпилием, и значит, что Аполлон не такое уже древнее божество. Арнобий прав в том отношении, что имя Аполлона, конечно, не есть римское имя, а было принесено в Рим из Греции. Далее, у Арнобия приводится мнение позднейшего синкретизма, что (III, 33) Аполлон, Дионис и Солнце есть одно и то же божество. Это дает ему основание отвергать и Диониса, покровителя «бесстыдного веселья», и Аполлона, «пагубы сминфийских мышей». Аполлон, по Арнобию, (I, 30) «посылает дождь» — ценный архаический мотив; (IV, 22) «луконосец»; (VI, 12) «с плектром и цитрою, в позе играющего на цитре и актера, намеревающегося петь куплеты»; (VII, 22) музыкант, которому Арнобий в порядке издевательства предлагает приносить в жертву музыкантов. Высмеивая любовные похождения Аполлона, (IV, 26) Арнобий перечисляет его возлюбленных: Арсиноя, Эфуса, Гипсипила Марпесса, Зевксиппа Протоя, Дафна, Стеропа. Издевается Арнобий также и (25) над служением Аполлона у Адмета и Лаомедонта. Он не верит в божественность Аполлона на том основании, что (VI, 23) тот не мог помешать разбойникам ограбить свой же собственный храм. Аполлон именуется (I, 26; III, 23; IV, 22, 25 и VI, 6, 12) Делосским, Кларосским, Дидимейским, Филезием, Пифийским.

Фирмик Матерн (IV в. н. э.) упоминает Аполлона в своем трактате De errore profanarum religionum. (ed, K. Ziegler, Lips., 1907) в следующих местах. Перечисляя разного рода возлюбленных богов и героев, он говорит (XII, 3), что возлюбленных Аполлона невозможно и перечислить. Он называет здесь (XII, 2) Гиацинта, (XII, 3) Стеропу, Этусу, Зевксиппу, Протою, Арсиною. И только одна избежала его любви — это Дафна. В той же главе 5 он говорит о неимоверной жестокости Аполлона, в качестве примера он приводит Марсия. Аполлон занимается такими земными делами, (8) как пастушество. Хотя Аполлон и есть солнце, но уже самое имя его (XVII, 3) изобличает в нем губителя (писатель здесь, очевидно, исходит из популярной античной этимологии Аполлона от appolymi «гублю»).

б) Лактанций, ученик Арнобия, тоже громит языческую мифологию и проявляет при этом недюжинную ученость. В своем известном трактате «Божественные наставления» он (I, 7) рассказывает, что Аполлон Колофонский возвестил своим оракулом бога, признавши, что последний происходит сам от себя, не нуждается ни в матери, ни в учителе, что имя его не-

произносимо, что его жилище — огонь, а себя самого и других богов он считает только ангелами божества. На самом же деле, думает Лактанций, Аполлон является только злым духом, как это и вытекает из некоторых его оракулов, где он сам себя именует «демоном» и «Люцифером» (эти слова Лактанций, очевидно, понимает уже в христианском смысле). Аполлон (8) не может быть богом, уже вследствие языческого же оракула Сивиллы, объявившей о невозможности происхождения бога от брака мужчины и женщины. Эскулап (10) обязан жизнью преступному Аполлону, потому что любовь Аполлона к Адмету и Гиацинту есть преступление, да и служба у Адмета и Лаомедонта тоже противоречит понятию о божестве. Лактанций (15) прибегает даже к эвгемеризму ради унижения языческих богов; Аполлон в Дельфах своей божественностью обязан какому-то знаменитому человеку. Цицерон считает Аполлона богом только из-за страха перед народом и религией. Боги (17) для Лактанция — только жалкие существа, постоянно переживающие разные несчастия; такова беременная Латона с ее странствиями, из милости принятая островом Делосом для рождения ее детей. Статуи (II, 4) богов — просто куклы; и когда Дионисий, тиран Сиракузский, снял золотую бороду у Эскулапа на том-де основании, что его отец Аполлон — безбородый, то Аполлон ровно ничего не мог поделать с этим Дионисием. (IV, 13) Лактанций предпринимает целое рассуждение о противоречивости того оракула Аполлона Милетского, который отвечал на вопрос о божественном происхождении Христа, признавая его смертную природу, не отдавая дани его божественному духу. То же самое (15) говорится и о чудесах Христа, которые якобы Аполлоном не отрицаются, но объясняются им как магия. Боги (27) вроде Аполлона — это нечистые духи, которые сами беспомощны и теряют всякую силу при заклинании их именем божиим; Аполлон с прочими демонами находится в аду. Встречаем (V, 3) ироническое замечание об откровении от Аполлона во сне. Лактанций (VII, 13) с удовлетворением приводит оракул Аполлона Милетского, возвестивший, что душа в теле подвержена болезням и смерти, а после освобождения от тела освобождается от земных скорбей и тягостей.

А в г у с т и н вместе с прочими ранне-христианскими писателями тоже возмущается ничтожеством античных богов и тоже (De civ. D. III, 2) в качестве примера этого ничтожества приводит построение стен у Лаомедонта. Нужно сказать, что об этом можно читать почти у каждого раннехристианского автора. Бессилие Аполлона (III, 11) доказывается еще тем фактом, что его статуя в Кумах однажды плакала во время войны с греками, поскольку он не мог помочь грекам против

римлян. В войне римлян с Пирром (17) Пирр получил такой двусмысленный ответ от Аполлона, что этот ответ оставался бы правильным и в случае победы Пирра и в случае его поражения. Некоторые язычники, (IV, 11) считая Юпитера единым богом, начинают понимать всех других богов как только его моменты или части; в таком случае Юпитер в своей прорицательной функции оказывается Аполлоном; Аполлон (21) — врач; (VII, 16) чтобы повысить значимость Аполлона, язычники считают его не просто врачом и гадателем, но еще и солнцем и этим путем объясняют многие его функции. Приводится такой миф (XVIII, 9): перед спором Афины и Посейдона за обладание Аттикой в Афинах появилось оливковое дерево и вода. Это оракул Аполлона велел понимать как Афину Палладу и Посейдона, причем тут же оракул велел гражданам выбрать наименование города по одному из этих божеств; последнее обстоятельство еще раз подчеркивается (10). Говорится (13) о различении двух Аполлонов, одного — прорицателя, другого — пастуха у Адмета. Августин приводит оракул Аполлона для некоего человека (XIX, 23), жена которого перешла в христианство, а именно, что ее нельзя будет вернуть из этой религии, хотя она и вполне ложная. Невозможно принять оракул Аполлона, который дает такого рода ответы.

в) Фульгенций, хотя и был христианином, но питал большую склонность к занятиям античной мифологией. Его труд (три книги о мифологии) вполне совпадает с приемами античных мифографов и меньше всего напоминает раннехристианскую критику языческой мифологии. Это — вполне объективное изложение античных мифологических сюжетов, часто весьма ценное и оригинальное, но всегда толкуемое аллегорически. Прежде всего там (I, 11) содержится большое сообщение о том, что древние считают Аполлона солнцем. Самое имя его объясняется как «губительный» в связи с той жарой, от которой сохнет трава (распространенная у греков этимология). В его небесную колесницу запряжена четверка коней, имена которых Эритрей — Красный, Актеон — Сияющий, Ламп — Пылающий и Филогевс — Землелюб (ввиду склонения солнца вечером к земле, на западе). Ворон — священная птица Аполлона, так как самки этой птицы (12), вопреки законам природы, кладут яйца в летнюю жару или потому, что он является по преимуществу вещей птицей; дается (64) значение его криков. Имеется рассказ (13) о разных свойствах лавра, в который превратилась возлюбленная Аполлона Дафна и (149) о музах Аполлона, к которым присоединяется пение и самого Аполлона, откуда и лира Аполлона, изображается с десятью струнами. Аполлоновский треножник (16) указывает на связь с прошедшим, настоящим и будущим;

лук указывает либо на его лучи, либо на изгнание всякого тумана силой его лучей. Слово «Пифон» Фульгенций связывает с греческим словом, обозначающим «убеждение», имея в виду, что свет Аполлона уничтожает всякое ложное убеждение. Такое же аллегорическое толкование дается и браку (27) Адмета и Алкесты. Это объединение ума и силы, которое предполагает, что побеждены два зверя — лев и кабан (для торжества добродетелей души и тела), которых как раз и требовал привести отец Алкесты и которые были побеждены при помощи Аполлона — мудрости и Геракла — силы. Рассказывается (II, 13) об исполнении Аполлоном просьбы царя Мидаса все превращать в золото и об отказе последнего от этого дара, грозящего ему смертью, — с моралистическим выводом из этого. Затем рассказ о браке Амура и Психеи (III, 6), происшедшем по велению оракула Аполлона, (9) рассказ о состязании Аполлона и Марсия с очень подробной аллегористикой, но без отношения к Аполлону.

Таким образом, Фульгенций прямо не издевается над античными мифами, но зато толкует их неизменно аллегорически и даже моралистически.

г) Наконец, в позднеантичном памятнике, фигурирующем обычно под названием Ватиканские мифографы (III, 8), дается обширная статья об Аполлоне. Она делится на 22 параграфа, из которых, конечно, не все имеют для нас одинаковый интерес.

В начале даются различные имена, под которыми известен Аполлон, с краткими объяснениями. Здесь и Аполлон Пифийский (в связи с убийством Пифона или в связи с вопрошением бога), и Аполлон Ликийский (от Ликии или волка), и Аполлон Делосский (от о-ва Делоса или в связи с тем, что он все освещает), и Феб (1—4). Далее (5—7) перечисляются атрибуты этого божества — треножник, лавр, четверка коней, корона Феба из двенадцати пылающих камней, т. е. 12 месяцев и 4 времен года. Тут перечисляются и характеризуются камни: лихнит, астрип и керавнос, т. е. «Светоч», «Звездный блеск» и «Перун» (8), смарагд, скифский камень и яшма зеленого цвета, символизирующие весну, гелиотроп, дендрит и гиацинт, символизирующие осень; кристалл — зимний декабрьский камень, январский — адамант, февральский — гидат, издающий легкий звук дождя (9—20). Далее (11—15) говорится о 12 знаках Зодиака, связанных со сменой времен года и тоже подведомственных Аполлону. Затем (16) Аполлон именуется солнцем на небе, Либером на земле и собственно Аполлоном в подземном мире, чему соответствуют присущие ему атрибуты — лира, гриф и стрела. Аполлон — солнце выращивает травы и скот, настраивает весь мир на согласное звучание (17). Его сопровождают 9 муз, каждая из которых толкуется у Ватиканских мифографов, следуя Фульгенцию, философски и даже схоластически, олицетворяя собою разные ступени знаний (18, 19). После этого (20—21) мы читаем рассказ об Орфее, Аристее и Пифагоре, о тех, кто был тесно связан с Аполлоном, и, наконец, (22) раскрывается космическая роль муз, участвующих вместе с Аполлоном в упорядочении и гармонии мировых сфер.

Изложенный памятник, как произведение античного декаданса, конечно, выдвигает вперед аллегорическую точку зрения

и страдает недостатком живого изложения аполлоновской мифологии. Тем не менее все эти материалы заслуживают самого серьезного изучения ввиду обилия в них самых архаических мотивов мифологии Аполлона, ввиду наличия очень редких моментов в ней (вроде, например, рассказа о драгоценных камнях Аполлона), а также ввиду подчеркивания в Аполлоне той его основной черты, которую мы характеризовали как классическую. Эта черта заключается в том, что Аполлон трактуется как принцип упорядочения и гармонизации и прежде всего в общей космической жизни, с распространением этого принципа также и на жизнь природы и на жизнь человека. Недостаток живого и конкретного изложения в данном месте памятника в значительной мере компенсируется различными мотивами и штрихами из Аполлоновой мифологии, рассыпанными по всем этим памятникам, изданным Боде в 1834 г. под именем «Латинские писатели по мифологии» и обычно имеющих хождение в научной литературе под именем Ватиканских мифографов. Эти мотивы и штрихи использованы нами в соответствующих местах нашего исследования мифологии Аполлона.

7. Итоги римской литературы. Рассмотрение главнейших представителей римской литературы приводит нас пусть к предварительным, однако все же весьма определенным выводам относительно отражения в ней мифологии Аполлона.

Бросается в глаза исключительно практический, религиозно-практический характер этой мифологии. Римские писатели приводят множество всякого рода указаний на культовую сторону Аполлона, на оракулы и прорицания, на храмы и алтари, на целительную сторону Аполлона. Уже при Тарквинии Гордом влияние греческой религии Аполлона было настолько сильно, что традиция уже к его времени относит доставление Сивиллиных изречений из Кум в Рим, где они потом получили огромное значение и где специальные жреческие коллегии имели Аполлона своим главным богом и его именем делали большую политику. Вся римская литература буквально засыпана оракулами Аполлона.

Если мы возьмем начальный период римской литературы, то несмотря на скудость дошедших до нас фрагментов из этого периода, почти все они содержат те или иные указания на пророчества Аполлона. Лукреций относится к этим пророчествам отрицательно, но упоминать о них находит нужным даже он. Вергилий дал в очень красочных тонах это Сивиллино пророчество при помощи чисто-римских приемов натурализма. Лукан отличается от Вергилия только более напыщенным характером своего стиля. Он в явной зависимости от Вергилия. Тексты с Аполлоном у Ливия почти только и состоят из оракулов и во-

обще картин религиозно-практического его функционирования. Плиний Старший только и знает, что перечисляет храмы и оракулы Аполлона. Даже у Сервия этот религиозный практицизм в мифологии Аполлона все еще на первом месте.

Несмотря на то что Аполлон — божество заимствовано из Греции, оно заняло одно из первых мест в римской религии и мифологии. Не только Тарквиний Гордый, но и во все последующие века так или иначе старались оправдывать свою политику ссылкой на Аполлона. Император Август— не то сын Аполлона, не то сам Аполлон. И об этом мы читаем не только у поклонника Августа Вергилия, но и у знаменитого разоблачителя двенадцати первых цезарей Светония. Аполлон настолько считался интимным и близким охранителем римского государства, что Сервий прямо понимает его как одного из пенатов Энея, того Энея, который по легенде затем только и явился из Трои в Италию, чтобы основать римское государство. Гораций как ни был легкомысленен, но все же, воспевая Августа и Рим, обращался с молением по преимуществу к Аполлону и Диане.

Этот практицизм римского представления об Аполлоне привел к тому, что вся теоретическая сторона его мифологии либо оставалась здесь в полном загоне, либо разрабатывалась весьма схематически и рационалистически. Но не только теоретическая сторона, а даже и вся сюжетная сторона мифологии Аполлона в Риме поразительно скудна, однообразна и маловыразительна. Без всякого Аполлона обошлись лирик Катулл, сатирик Персий, историк Саллюстий. Цезарь в своих писаниях единственный раз заговорил об Аполлоне, но и тут оказался он у него только исцеляющим божеством. У большинства римских поэтов Аполлон как-то отодвинут на второй план и не играет заметной роли в их поэзии, кроме Юбилейного Гимна, остальные произведения Горация говорят об Аполлоне мало и неохотно. Марциал и Ювенал тоже говорят об Аполлоне ничтожно мало и пользуются именем этого божества разве только ради риторических и чисто фразеологических целей.

Особенно бросается в глаза трафаретность и шаблонность мифологии Аполлона в последние века римской литературы, где перед нами все время проходят одни и те же, уже давно ставшие мертвой схемой мифы о рабском служении Аполлона у Адмета, о построении им вместе с Посейдоном троянских стен для царя Лаомедонта, все эти неизменные и, по-видимому, достаточно надоевшие Кассандры, Дафны, Корониды, Гиацинты, Кипарисы, Лины, Орфеи, храмы в Дельфах и на Делосе, неизменные Аполлоны Фимбрейские, Кларосские, Сминфейские. В конце концов устанавливается этот не очень большой затвердевший, окостеневший канон выхолощенных греческих мифов об Апол-

лоне, ставших почти только поговорками и утерявших свой былой мифологический смысл.

На почве подобного отсутствия интереса к существу мифологии Аполлона легко могло появиться внешне-поэтическое его понимание даже у таких благочестивых писателей, как Вергилий. Раннехристианским писателям в Риме не так уж трудно было выражать свое открытое презрение к Аполлону и громить его пророчества. Римлянин относился к своему Аполлону очень здраво и трезво, но от этой трезвости один шаг до пренебрежения и критики. Правда, последующим представителям христианской литературы в Риме свойственно уже другое отношение к Аполлону и его пророчествам, поскольку здесь теперь хотели находить предвозвестие христианства (Лактанций). Но даже и такое толкование древнего Аполлона мало чем отличается от обычного невнимания к его внутреннему существу. Писателям христианам, считавшим Сивилл пророчицами христианства, приходилось пользоваться излюбленными эллинистическими методами аллегоризма и морализма, но эти методы как раз и свидетельствовали об отсутствии интереса к самому существу мифологии Аполлона.

Впрочем, языческие философы Рима тоже недалеко ушли от христиан в смысле этого аллегоризма. У Макробия тоже сплошной аллегоризм, пожалуй, даже еще менее содержательного свойства.

Конечно, в такой огромной литературе, как римская, не могли отсутствовать целиком отдельные более или менее содержательные как сюжетные, так и смысловые мотивы. Если у Валерия Флакка именно Аполлон вместе с Дианой и Латоной умоляют Юпитера об освобождении Прометея, то этот мотив, несомненно, глубок по своему содержанию и наводит на разного рода неожиданные размышления. Если у Сенеки Младшего Аполлон воздействует на Мойр своей музыкой, в то время как даже у Эсхила он их только подпаивает, то это также не пустая мысль и вовсе не так безразлична для истории аполлоновской мифологии. Плиний Старший сообщает, что вода у Колофонского Апполона открывает будущее и в то же время сокращает жизнь. Кое-где промелькивает мысль о совмещении в Аполлоне целительных и губительных функций. Подобного рода текстов попадается в римской литературе не мало. Но все же они тонут в римском практицизме.

В теоретическом отношении одну концепцию, кажется, можно считать для Рима традиционной — это отождествление Аполлона с солнцем. Правда, тут же говорится о разных Дафнах и Гиацинтах, которые, казалось бы, не имеют никого отношения к солнцу. И это уживалось вместе не только в том смысле как

в Греции, т. е. как результат вековых мифологических напластований, но и вследствие полного безразличия к теоретической стороне мифа. Отождествление Аполлона, Солнца и Диониса — это есть, кажется, последний, теоретический завет Рима в области понимания мифологии Аполлона.

Укажем также и на ту несомненную сюжетную оригинальность, которая не получила такого широкого распространения, как эта теоретическая концепция, но которая все же на все века остается в памяти читателей Овидия. Овидия всегда читали, вероятно, больше, чем какого-нибудь другого римского писателя. Мы имеем в виду образ молодого и страстного любовника в его приключении с Дафной. Здесь несомненно есть нечто оригинально-римское, но только римский натурализм перенесен здесь в сферу психологии, в результате чего мы и получаем неувядаемый образец римского психологического натурализма. Это, кажется, тоже является одним из последних заветов Рима в области мифологии Аполлона, если ее рассматривать сюжетно- и литературно-художественно.

Таковы те предварительные выводы об Аполлоне в римской литературе, которые можно было бы сделать на основании изученных нами и приведенных выше римских писателей. Выводы эти с дальнейшим изучением огромной проблемы римского Аполлона, несомненно, будут углублены и расширены, но и на сегодняшний день о них можно говорить с достаточным основанием.

ЛИТЕРАТУРНО-КРИТИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Общие изложения античной мифологии. В 1934—1946 гг. автором были написаны следующие работы по античной мифологии: «Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии», «Эстетическая терминология ранней греческой литературы», «Гесиод и мифология». Эти работы были опубликованы в «Ученых записках» Московского государственного педагогического института им. Ленина в 1953—1954 гг. Кроме того, в Ученых записках Сталинабадского государственного пединститута в 1954 г. было опубликовано «Введение в античную мифологию». В настоящее время в этих работах кое-что должно считаться устаревшим ввиду непрерывного роста классической филологии, археологии и этнографии.

Предлагаемый труд был в основном написан тоже еще в 40-х годах, хотя в окончательной форме он был завершен в 1956 г. В сравнении с изданной в 1953 г. «Олимпийской мифологией» это совершенно новая работа.

Так как здесь ставится задача дать цельное представление о двух больших областях античной мифологии — Критском Зевсе и Аполлоне, то подвергнуть самостоятельному исследованию решительно все относящиеся сюда проблемы было невозможно. Это потребовало бы нескольких томов. Поэтому для освещения некоторых вопросов мы использовали кое-где уже имеющиеся сводки (в основном в вопросе о преанимизме, в мифе о Зевсе и Европе и в мифологии гиперборейцев), конечно, подвергая критическому анализу все приводимые в них материалы и давая им социально-историческую интерпретацию.

За последние двадцать лет появились еще другие общие изложения античной мифологии: 1) О. М. Фрейденберг «Поэтика сюжета и жанра», Л. 1936, 2) М. С. Альтман «Греческая мифология», Л. 1937, 3) С. И. Радциг «Античная мифология. Очерк античных мифов в освещении современной науки», М. — Л., 1939, 4) Я. Э. Голосовкер «Сказания о Титанах», М. 1955 (хотя заглавие этой книги имеет частный характер, на самом деле книга эта дает вполне определенную общую концепцию античной мифологии).

Пересказы содержания античной мифологии давались в следующих изданиях: 1) Ф. Ф. Зелинский, Античный мир, т. 1, Эллада ч. 1 Сказочная древность, Петрогр. 1922—23 г., 2) Н. А. Кун, Легенды и мифы древней Греции, М., 1957, 3) В. Смирнова, Герои Эллады. Из мифов древней Греции, М. — Л., 1953.

2. Мифология и мышление. В настоящем труде о мифологии говорится как о разновидности мышления о мифологическом мышлении исключительно ради различения мифологии и религии, поскольку всякий миф всегда есть некоторого рода конструктивный образ, религия же есть вера в сверхъестественное и совокупность магических и вообще практически-жизненных актов. Отождествлять мифологию с мышлением было бы грубой ошибкой и исторической, и этнографической, и вообще логической. И мышление и мифология своеобразно отражают действительность и спе-

цифически ее перерабатывают. Но мифология есть не только мышление. Она полна всякого рода аффектов, эмоций, а также примитивно-жизненных и трудовых реакций человека на окружающее. Мифология, как и мышление, есть известного рода обобщение. Первобытное мышление тоже не обходится без мифологии, потому что оно развивается под воздействием переноса общинно-родовых отношений на природу. Обе эти неразрывно связанные между собою в первобытном обществе области сознания по существу своему совершенно различны, и пути их развития, вначале тесно связанные между собою, в дальнейшем резко расходятся и уже в древние времена доходят до взаимного антагонизма.

Прекрасную характеристику первобытного мифа в его универсальной, а не только мыслительной значимости находим у проф. И. М. Тронского в его статье «Проблемы гомеровского эпоса» (Вступ. ст. к изд. «Илиады», Academia, М. — Л., 1935, стр. 23): «Сущность мифа — и в этом конститутивный момент всякого мифообразования с первобытных времен — в магической связи, которая устанавливается между объектом мифа — прошлым — и социально-значимой актуальностью, в соотношении настоящего с его предполагаемым прообразом в минувшем... Мифообразование и магия одинаково коренятся в идеологии первобытного общества, которое не умея ни анализировать мир, ни реально на него воздействовать, стремится лишь закрепить за собой наличные благоприятные факторы; наиболее верным средством представляется подражательное воссоздание предполагаемой обстановки возникновения этих факторов: новый акт сотворения должен укрепить их действенную силу. Творчество идеологов первобытного общества вырабатывает главным образом представления о происхождении вещей. Разумеется, представления эти создаются по образцу производства вещей в человеческом обществе. Так получается мифологическая картина мира, где и самая структура и содержание определены особенностями первобытного мышления, которое весьма несовершенно отделяет элементы вещей от самих вещей и рассматривает предметы главным образом в их целостности».

3. О периодизации античной мифологии. Автор не ставил своей целью подробное изложение и анализ тех исторических периодов древнего мира, которые имели особенное значение для развития мифологии. В настоящем труде даны только самые общие линии исторического развития древности. Для тех, кто хотел бы иметь об этом более подробное представление, необходимо сказать следующее.

Раньше в советской науке выдвигалось на первый план родовое общество, с которым и связывалось развитие мифологии. В последнее время наряду с родовым обществом выдвигается также и так называемое раннее рабовладельческое общество, особенно после дискуссии об эгейской культуре в Академии наук СССР в 1940 г. С этой дискуссией можно познакомиться по обзору Т. Шепуновой в «Вестнике древней истории» за 1940 г., № 2. Общую характеристику этого раннего рабовладения, связанного в исторической традиции древних с Миносом на Крите, можно найти в статье акад. В. В. Струве «Общественный строй древнего Крита» (Вестн. древн. истории, 1950, № 4), а также в его вступительной статье к книге Дж. Пендлбери «Археология Крита» (перев. Я. М. Боровского, М., 1950). Интересные данные о крито-микенском рабовладении на основании расшифровки письменности читатель найдет в статье Я. А. Ленцмана «Пилосские надписи и проблема рабовладения» (Вестник древн. истории, 1955, № 4). Краткое изложение последних сведений о разложении общинно-родовой формации в середине II тысячелетия и о возникновении рабовладения в связи с передвижением ахейцев и судьбой микенского царства дано в учебнике «История древнего мира» под ред. В. Н. Дьякова и С. И. Ковалева (М., 1956). Историки, однако, резко разграничивают это раннее рабовладение крито-микенской эпохи с рабовладением периода греческой классики.

Это раннее рабовладельческое общество, имевшее место на территории Греции еще во II тысячелетии до н. э., имеет мало общего с классическим рабовладением. Мало того, «необходимо учесть и то, что рабовладельческие отношения в микенской Греции качественно отличались от того, что нам известно в этом плане не только о гомеровском времени, но и о Греции классического периода» (Я. А. Ленцман, ВДИ. 1955, № 4, стр. 50). Археология мало помогает в вопросе о раннем рабовладении в крито-микенскую эпоху. Гораздо больше дает расшифровка письмен, которая позволила установить действительно наличие рабов главным образом при храмах и дворцах.

Распространенность этого рабовладения была по-видимому незначительная. «Ранние рабовладельческие микенские общества сложились в немногих центрах Пелопоннеса и, возможно, средней Греции. Основная масса окружающего населения жила еще в условиях, близких к условиям предшествующего периода. Отношения собственности на землю, наличие значительных храмовых хозяйств и состав господствовавшего класса рабовладельцев, в котором большую роль, по-видимому, играли жрецы, делают общество микенского периода более сходным с обществами некоторых ранних восточных рабовладельческих государств, чем с позднейшими рабовладельческими обществами Греции» («Всемирная история», изд. АН СССР, т. I, М., 1955, стр. 420—421). Ту же мысль находим мы и в другой сводке греческой истории, именно у Т. В. Блаватской («Древняя Греция», изд. АН СССР, М., 1956, стр. 17).

В итоге нужно сказать, что «ранние рабовладельческие общества даже на Пелопоннесе были лишь островками в море поселений, живших еще фактически в условиях первобытнообщинного строя» («Всемирная история», стр. 640). Это раннее рабовладельческое общество было весьма непродолжительным, так как к концу II тысячелетия до н. э. оно было снесено дорийцами и другими греческими переселенцами, в результате чего опять водворился общинно-родовой строй на несколько столетий, и уже только после этого началось настоящее классическое рабовладение.

Таким образом, в поисках социально-исторического базиса для античной мифологии во II тысячелетии и в первой трети I тысячелетия мы наталкиваемся только на один вполне надежный факт, это факт повсеместного распространения общинно-родовой формации. Что же касается раннего рабовладельческого общества в крито-микенскую эпоху, отождествляемого историками с восточными деспотиями, то здесь необходимо иметь в виду очень важное разъяснение Маркса относительно общинно-родового коллективизма: «...Связующее единство, возвышающееся над всеми этими мелкими коллективами, выступает как высший собственник или единственный собственник». «Так как это единство является действительным собственником и действительной предпосылкой коллективной собственности, то само оно может представляться чем-то особым, стоящим выше этого множества действительных отдельных коллективов... Оно-то и является «реализованным в деспоте как отце этого множества коллективов» (Маркс, Формы, предшествующие капиталистическому производству, Госполитиздат, 1940, стр. 6—7). Таким образом, вся разгадка древней восточной деспотии и восточного рабовладения заключается, по Марксу, в том, что деспот есть не что иное как абсолютизированная родовая община, в отношении которой в известном смысле все ее члены являются, собственно говоря, рабами. Вот почему раннее рабовладение не только не привело к упадку античную мифологию, возникшую в самом начале как обобщенное отражение общинно-родовой формации, то есть матриархата и патриархата, но, наоборот, только укрепило эту мифологию, а именно довело ее до предельного обобщения, канонизировало и абсолютизировало. Разложение подобного рода мифологии происходило только с разложением самой общинно-родовой формации и раннего рабовладения, и только с наступлением классического рабовла-

дения она потеряла свое самостоятельное значение и получила лишь служебную роль в системе полисной идеологии.

Для мифологии важны лишь самые общие линии социально-исторического развития, поэтому в нашей работе мы и строили мифологию, во-первых, на общинно-родовой формации с ее матриархатом и патриархатом, и, во-вторых, на рабовладельческой формации, которая в своем классическом виде резко отличается от раннего рабовладения, носившего спорадический характер и весьма недолговечного. Раннее же рабовладение при тех сведениях о нем, которыми мы сейчас располагаем, едва ли могло дать что-нибудь принципиально новое в мифологии в сравнении со строгим и развитым патриархатом. Во всяком случае здесь в основном все та же героическая мифология; а те оттенки, которые появились в мифологии в связи с патриархальным рабством, отмечены нами в «Олимпийской мифологии», причем в вопросе о микенском происхождении гомеровского рабства мы следуем за Я. А. Ленцманом (ВДИ. 1952, № 2, стр. 57—59) как и в вопросе о происхождении гомеровских реалий — за С. Я. Лурье. (Там же, 1956, № 4, стр. 3—12).

Само собой разумеется, что то новое в построении мифологии, что было внесено при учете раннего рабовладения, будет углубляться и расширяться в связи с углублением и расширением наших сведений об этом раннем рабовладении. А сведения эти неизменно растут и могут привести к большим неожиданностям.

Необходимо сказать, что установление абсолютных хронологических границ для мифологии совершенно невозможно в точном виде, поскольку одни социально-экономические системы заходят в другие, часто сосуществуют и часто после своей гибели вновь возрождаются в новом виде.

В частности, наш термин «фессалийская мифология» введен исключительно потому, что наивысший расцвет античной мифологии во II тысячелетии, а именно художественный антропоморфизм, связан с горой Олимп, находящейся именно в Фессалии. Если же иметь в виду многочисленные культурные центры, которые возникали в Греции II и I тысячелетия до н. э., то такой термин, естественно, становится условным; и обнимаемая им мифологическая концепция, естественно, должна каждый раз заново конкретизироваться по мере нашего перехода к другим местностям и к другим историческим периодам античного мира. Развитие фессалийской мифологии совпадает, например, с кульминацией микенской культуры. У Нильссона можно найти интересный материал по мифологическим центрам Микенской Греции вообще (Martin P. Nilsson. The Mycenean origin of Greek Mythology. Berkeley, California 1932, стр. 35—186).

Тот историк, который на основании факта раннего рабовладения в середине II тысячелетия до н. э. в Эгейском мире стал бы, например, отбрасывать все прочее в этом периоде и отождествлять это раннее рабовладение с рабовладением греческой классики, игнорируя его разбросанный и недолговечный характер, игнорируя новый наплыв общинно-родовых отношений и вообще огромную социально-экономическую пестроту на рубеже II и I тысячелетий до н. э. в связи также еще с огромным явлением военной демократии, такой историк обнаружил бы полную свою беспомощность, и не мог бы судить о мифологии как об отражении и обобщении социально-исторической жизни тогдашней Греции.

4. К вопросу о преанимизме. Необходимо отметить недавно появившуюся работу И. А. Крывелева «К критике анимистической теории» («Вопросы философии», 1956, № 2) (ср. Ю. П. Францев «Фетишизм и проблема происхождения религии», 1940). И. А. Крывелев правильно критикует анимистические предрассудки многочисленных современных ученых, понимая анимизм как явление вторичное и позднейшее. Вместе с тем, конечно, должен пасть и преанимизм в качестве начальной формы религиозно-мифологического мировоззрения. Однако необходимо иметь в виду, что в на-

стоящей работе, как и в других наших работах по античной мифологии, мы начинаем мифологию не с анимизма, а с фетишизма. Поэтому и у нас весь анимизм со всем его преанимизмом предполагает уже большое культурное развитие и большой прогресс абстрагирующего мышления. Преанимизм, следовательно, есть начало только анимизма, но отнюдь не всей мифологии. Что же касается содержания самого преанимизма, то и здесь необходимо учитывать особенность первобытного мышления, имеющего дело исключительно с чувственно-воспринимаемыми вещами и их примитивным обобщением. «Мана» и другие формы преанимистических представлений совершенно неотделимы от вещей и свидетельствуют только о зависимости первобытного мышления от случайного хаоса и неведомых и непонятных человеку сил и явлений природы. Поэтому сопоставление «мана» с позднейшими формами монотеизма могут вызвать у советского научного работника только улыбку. То, что моментальный преанимизм еще не рисует демонического образа в законченном виде, свидетельствует не о духовности этого образа, а только об его чрезвычайном примитивизме, случайности, рабской связанности с текучими фактами спутанной действительности и полным отсутствием какой-нибудь обработки или оформления.

Ко всему предыдущему необходимо прибавить еще и то, что ни о какой форме религии нельзя говорить, что она происходит из какой-нибудь предыдущей формы мифологии или религии. Новая ступень мифологии или религии появляется как отражение новых ступеней социально-исторического развития, из новых ступеней самой материальной жизни. Эту точку зрения мы старательно проводили в наших последних работах по античной мифологии. В советской науке ее четко проводит также С. А. Токарев (ср. его статью «Проблема происхождения и ранних форм религии», «Вопросы философии», 1956, № 6). Проводимое в наших работах понятие социально-исторического комплекса и постоянное стремление исследовать в мифе рудименты прошлых этапов развития продиктованы учетом чрезвычайной сложности и запутанности конкретных мифов и желанием устранить эту путаницу при помощи изучения в мифе его исторических напластований. Хорошую картину первобытной духовной культуры с ее разными формами религии можно найти в книге М. О. Косвена «Очерки истории первобытной культуры», М., 1953, стр. 129—167.

5. Античная мифология во II тысячелетии до н. э. Наша работа «Олимпийская мифология в ее историческом развитии» доказывает распространение Олимпийской мифологии еще в середине II тысячелетия до н. э., что встречало иногда возражения со стороны историков и филологов. Соображение, на которое опиралась наша датировка, было очень простое. Оно сводилось к тому, что гомеровские поэмы формировались в VIII—VII вв. до н. э., а некоторые элементы в гомеровском эпосе завершали свое развитие даже в VI и V вв. (так, известно, что, не говоря об отдельных вставках, Писистрат внес в «Илиаду» целую X песнь) и что поэтому вся та роскошная мифология и все те роскошные дворцы, оружие, одежда и т. д., которые мы находим у Гомера, не могли быть отражением тогдашней гораздо более суровой и бедной исторической действительности, но являются реминисценцией крито-микенской эпохи, необычайная роскошь которой в области быта уже давно была засвидетельствована археологическими данными. Следовательно, рассуждали мы, и мифология процветает не у Гомера, где она уже накануне падения и содержит значительные элементы юмористики и бурлеска, но по крайней мере лет за 500—700 до того, т. е. именно в крито-микенскую эпоху. Однако это было только нашей догадкой, не обоснованной никакими вещественными доказательствами.

В частности, вся та мозаичная работа, которую мы произвели для реконструкции Зевса и Диониса на Крите, в настоящей книге базируется на основании почти исключительно позднейших литературных данных (архео-

логия могла быть привлечена только для освещения фетишистских элементов). При этом реконструируя Критского Зевса и Диониса из позднейших литературных источников, мы исходили из того обстоятельства, что именно поздние источники пригодны для этой реконструкции, поскольку именно они реставрируют отдаленную старину, желая восхвалить ее в противоположность более поздней и более известной мифологии. Здесь тоже мы не раз наталкивались на разного рода возражения и сомнения.

В настоящее время мы можем привести для своих реконструкций подлинные вещественные доказательства. Именно, в самые последние годы усилиями английских ученых Дж. Чадвика и М. Вентриса, шведа А. Фурумарка, болгарского ученого В. Георгиева и других иностранных ученых, а также советских ученых С. Я. Лурье и Я. А. Ленцмана производится расшифровка письменности крито-микенской эпохи, в результате чего история этой последней обогащается замечательными открытиями, которые оказываются небезрезультатными и для античной мифологии.

Так, Дж. Чадвик (J. Chadwick. «Greek records in the Minoan Script» «Antiquity» 1953, N 108, стр. 198 сл.), разделяя расшифровываемую письменность на разные отделы по содержанию, выделяет в особый отдел приношения с именами тех богов, к которым эти приношения относились. И оказывается, в Кноссе уже почитались общеизвестные Олимпийские боги. На табличках из Кносса встречаются имена Афины Потнии (Владычицы), и просто Потнии, Эниалия (т. е. Ареса), Пэана (т. е. Аполлона), Посейдона, Илифии; в Пилосе же фигурируют Зевс, Гера, Гермес и Дионис. Из героев можно предполагать для этой эпохи Ахилла и Гектора, Тезея, Главка, Этеокла и многих других. К этому можно еще прибавить Деметру (Journ. of Hell. Stud. 1953, № 73, стр. 95, 98), а также Артемиду, Эринний, Фемиду, Дедала, Тиресия, Ифимедею, причем последние три персонажа почитались как боги (следы почитания людей как богов не чужды и Гомеру, например, Ил. XVI, 605), Антенора и Амфиона (T. B. Webster «Homer and the Mycenaean Tablets», «Antiquity» 1955, № 113, стр. 11 и сл.).

С этим гармонируют поразительные совпадения с Гомером многочисленных политических, общественных, бытовых и других терминов крито микенской эпохи. Об этом можно читать как в последней указанной статье Вебстера, так и в статье С. Я. Лурье «Крито-микенские надписи и Гомер». Очень ценной является работа В. Георгиева «Нынешнее состояние толкования крито-микенских надписей» (София, 1954), где, между прочим, имеется целый словарь крито-микенских надписей. Критический разбор более ранних работ В. Георгиева см. в статье Б. В. Горнунга «В. Георгиев. Проблемы минойского языка» («Вопросы языкознания», 1954, № 2).

6. К вопросу о критике источников античной мифологии. Античная мифология, понимаемая как научная дисциплина, основывается на источниках. Но источники эти рассыпаны по всей полуторатысячелетней античной литературе, часто являются отрывочными и случайными и почти всегда друг другу противоречат. Следовательно, античная мифология базируется на строжайшей критике ее источников. Мы, однако, считаем существующие формы этой критики совершенно недостаточными, хотя иной раз и небесполезными. Чаще всего ставился вопрос о том, что нового дает соответствующий источник в сравнении с предыдущими источниками, т. е. от каких источников он сам зависит или не зависит. Такой историко-литературный подход к источникам мифологии, конечно, имеет свои положительные стороны. Но стоит только задать вопрос о том, соответствует ли сообщение данного источника фактически бытовавшему мифу, как уже вся эта историко-литературная методология остается в стороне и перестает играть свою роль. А для мифологии как раз и важен именно этот вопрос о соответствии.

Мы понимаем критику источников античной мифологии по преимуществу в связи с той теорией комплексного метода, которую мы развиваем

во вводной части этой работы. На основании общих данных социально-политической истории, этнографии, археологии, языкознания, истории искусства и прочих исторических дисциплин мы прежде всего устанавливаем основные периоды мифологического развития. Затем, поскольку с наступлением нового периода прежний период никогда не умирает целиком, а последующие периоды даются в виде зародыша, мы рассматриваем каждый миф как определенный социально-исторический комплекс. Установление этого комплекса возможно только при изучении всех относящихся к нему источников, но вместе с этим и самые источники тут же волей-неволей расцениваются с точки зрения данного комплекса. Это и есть настоящая критика источника. Исследуя Овидия или Сервия в качестве источника для данного мифа, мы прежде всего фиксируем тот слой, который привносится в миф этими источниками в связи с их собственным временем и тогдашним культурным сознанием. Далее, мы пытаемся от этой современности, характерной для источника, идти дальше в глубь истории и намечать другие, более ранние напластования в мифе. При таком подходе к анализу источников часто приходится наталкиваться на тот факт, что о раннем состоянии мифа более поздний источник говорит больше, чем ранний. Если, например, нами установлено, что на какой-то древней ступени мифологического развития Зевс был связан с атмосферными явлениями, то его эпитет «тучесобиратель» все равно будет свидетельствовать об этой ранней ступени, хотя бы мы прочитали его в каком-нибудь источнике конца античного мира. Если у Либания, писателя IV в. н. э., мы находим упоминание о четвероруком Аполлоне, то для нас совершенно безразлично — видел ли где-нибудь сам Либаний такую статую Аполлона или это его собственная фантазия, но зато подобное сообщение Либания является для нас прекрасной иллюстрацией древнейших представлений и об Аполлоне и о других божествах, когда примитивизм и уродство были очередной ступенью подлинного мифологического развития.

Подчеркнем также и то, что подлинная критика источников античной мифологии не может базироваться только на исследовании отдельных мелочей, а должна исходить из характера этого источника в целом, понимать ли это целое художественно, философски, описательно-коллекционерски, моралистически или еще как-нибудь иначе. В этом смысле ни один источник античной мифологии не оставлен нами без критики, хотя такая критика источников и является предметом особого исследования.

Таким образом, критику источников античной мифологии мы понимаем, во-первых, как социально-исторический анализ самого источника, а, во-вторых, как комплексное учение и о самом источнике и о тех мифах, о которых он повествует. Без изучения исторических напластований в самом мифе и в его литературных изложениях не может быть никакой правильной критики источников античной мифологии.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ИХ СОКРАЩЕННЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

Обозначение источников проводится по всей книге следующим образом: указывается полное русское или сокращенное латинское имя цитируемого писателя, а если у него несколько произведений, то — и полное русское или сокращенное латинское название цитируемого произведения, далее идет рубрика (т. е. цифры, указывающие книги, главы, параграфы, страницы и т. д.); вслед за рубрикой в тех случаях, где автор находил нужным, следует сокращенная латинская фамилия редактора данного текста или сокращенная русская фамилия переводчика. Латинские сокращения расшифровываются в данном списке, кроме фамилии редакторов, поскольку последние полностью указываются при расшифровке самих писателей и их произведений в данном списке (расшифровываются только Diehl и Diels, часто обозначаемые просто буквой D.). В случаях, когда цитируемый античный писатель приводится в книге по-русски, а его произведение сокращенно по-латыни, то расшифровка подобных сокращений дается в данном списке там же, где и расшифровка сокращенного латинского имени писателя. В случаях же, когда античный писатель и его произведение приводится в книге по-русски, в данном списке они даются по-латыни.

Как правило, автор настоящей работы пользовался последними изданиями Тейбнера, несмотря на то что иной раз существуют неплохие английские или французские издания греко-латинских текстов. Издания Тейбнера заслужили мировую славу своей тщательностью и авторитетностью. Выдержать, однако, этот принцип до конца было невозможно, поскольку многие тексты Тейбнером не издавались совсем или не были закончены к моменту написания настоящей работы. И вообще издания греко-римских текстов, использованные автором, к сожалению, не всегда являются новейшими и наилучшими. Для этого существовало много объективных причин, в которых автор не повинен, и прежде всего отсутствие многих новейших изданий в наших библиотеках или неполное их наличие. Поэтому иной раз приходилось обращаться к устаревшим Дидотовским или Низаровским изданиям столетней давности.

Читателя не должно смущать то, что иной раз указывается два разных издания одних и тех же источников. Это бывает только в тех случаях, когда оба издания не покрывают друг друга (так, издание греческих лириков Диля, содержа много нового, не содержит того, что имеется в старом издании лириков у Бергка). В редчайших случаях разнобой в цитировании разных изданий одного и того же автора получился в результате того, что нам приходилось пользоваться разными библиотеками и даже в разных

городах, и притом в течение многих лет, так что унификацию некоторых цитат не удалось провести до конца. Это связано также и с текучестью фондов наших библиотек, а также и с тем, что значительная часть библиотеки и архива, принадлежавших автору этой книги, погибла во время бомбардировки Москвы в 1941 г.

Наконец, настоящий список отнюдь не является библиографией предмета, но только указывает те источники, которые реально использованы автором в его работе. Так, кроме указываемых здесь схолий к Гомеру в издании Диндорфа или к Пиндару в издании Бека, имеются еще и другие схолии к этим же писателям; но поскольку эти схолии не пригодились автору в его работе, постольку они здесь и не указываются.

Achill. Tat.	Ахилл Татий Александрийский «Левкиппа и Клитофонт» см. Scriptores erotici Graeci I
Ael. De nat. an.	Элиан «О природе животных». Aeliani opera ed. Hercher. I Lips. 1864.
— ep. rust.	— «Деревенские письма»
— frg.	— «Фрагменты» — II Lips. 1866.
— Var. hist.	— «Разные истории» —
Ael. Aristid.	Элий Аристид «Речи» Aristidis opera omnia rec. Dindorf I—III Lips. 1829.
Aeschin.	Эсхин «Речи». Aeschinis orationes ed. Blaß, Lips. 1928.
Aeschyl. Agam.	Эсхил «Агамемнон», Aeschyli tragoediae ed. Weil, Lips. 1926.
— Cho.	— «Хоэфоры»
— Eum.	— «Евмениды»
— Pers.	— «Персы»
— Prom.	— «Скованный Прометей»
— Sept.	— «Семеро против Фив»
— Suppl.	— «Просительницы»
— frg.	— Фрагменты. См. TGF
Aesop. Fab.	Эзоп. «Басни». Fabulae Aesopicae, ed. Halm. Lips. 1929 (есть издание 1957 г.).
Agathocl. см. Athen.	
Alberici De deorum imaginibus libellus. См. Auct. myth. lat.	
Alc. frg.	Алкей. Фрагменты. См. Anth. lyr. gr.
Alcman	Алкман. Фрагменты. См. Anth. lyr. gr.
Alcmaeon	Алкмеон. Фрагменты. См. EGF
Ammian. Marc.	Аммиан Марцеллин. Ammiani Mercellini Rerum gestarum libri qui supersunt. rec. Gardthausen. I—II Lips. 1874—75.
Anacr. frg.	Анакреонт. Фрагменты. См. Anth. lyr. gr. или PLG.
Anacreontea	Анакреонтические произведения. См. Anth. lyr. gr. или PLG.
Anecd.	«Неизданное». Anecdota graeca ed. Bekker I—III Berol. 1814—1821.
Anecd. Oxon.	ed. Cramer I—IV Oxonii 1835—37
Anon. De incredib.	Неизвестный автор. «О невероятном». См. Mythographi graeci III 2.
Anon. h. in Apoll.	Анонимный гимн к Аполлону. См. Orphica.
Anonymi brevis expositio Vergilii Georgicorum. См. Appendix Serviana.	
Anth. lyr. gr.	Антология греческой лирики. Anthologia lyrica graeca. ed. Diehl, I—II Lips. 1925. (Имеется издание 1955 г.)

Anthol. Pal.	Палатинская антология. Epigrammatum anthologia Palatina I—II ed. Dübner, III ed. Cougny 1888—1890. (Имеется незаконченная «Antologie grecque. ed. Waltz, изд. «Les Belles lettres».)
Anton. Liber.	Антонин Либерал. «Превращения». См. Mythographi Graeci. II. I
Apollod.	Аполлодор. «Библиотека». См. Mythographi graeci I
— epit.	— «Сокращенное изложение» —
— epit. Vat.	— «Ватиканское сокращенное изложение» —
Apoll. Rhod.	Аполлоний Родосский. «Аргонавтика» Apolloni Rhodii Argonautica, ed. Merkel, Lips. 1913.
Apoll. Lex. Hom.	Аполлоний «Словарь к Гомеру» Apollonii Sophistae Lexicon graecum Iliadis et Odysseae ed. Bekker, Berol. 1883.
Appian. Bell. Annibal	Аппиан. «Война с Ганнибалом» Appiani Historia Romana ed. Mendelssohn, I, Lips. 1879.
— Bell. Maced.	— «О македонской войне» —
— Syr.	— «Сирийская история» —
Appendix Serviana	Прибавления к комментариям Сервия на Вергилия. Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii rec. Thilo-Hagen III 2 Lips. 1902.

Apul. Metam. см. Apulei opera I.

Apulei opera. I Metamorphses libri XI ed. Helm. Lips. 1931.

II 1. Apologia (De magia), ed. Helm. Lips. 1912.

— 2. Florida, ed. Helm. Lips. 1921.

III. De philosophia libri, ed. Thomas, Lips. 1921.

Apul. De mund. См. Apulei opera III

Arat. Phaen.	Арат «Небесные явления». Poetae bucolici et didactici, ed. Koechly, Par. 1862.
Aristoph. Acharn.	Аристофан «Ахарняне». Aristophanis comoediae, ed. Bergk. I. Lips. 1923.
— Av.	Аристофан. «Птицы» — II
— Eccl.	— «Женщины в народном собрании» — II
— Equ.	«Всадники» — I
— Lys.	«Лисистрата» — II
— Nub.	— «Облака» — I
— Pax.	— «Мир» — I
— Plut.	— «Богатство» — II
— Ran.	— «Лягушки» — II
— Thesm.	«Женщины на празднике Фесмофорий» II
— Vesp.	— «Осы» — I
— frg.	— Фрагменты. Comicorum graecorum fragmenta, ed. Kock I Lips. 1880.
Aristot. De mirab.auscult.	Аристотель. «О достопримечательных слухах». Aristotelis. De mirabilis auscultationibus. ed. Apelt., Lips. 1888.
— Hist. anim.	— «История животных» De animalibus historia, ed. Dittmeyer. Lips. 1907.
Aristot. Polit.	— «Политика» Politica post Susemihl rec. Immisch. Lips. 1929.

— Rep. Athen.	— «Афинское государственное устройство» Politeia Athenaiōn ed. Opperman Lips. 1928
— Rhet.	— «Реторика» Ars rhetorica ed. Roemer. Lips. 1923.
— frg.	— Фрагменты. Aristotelis fragmenta, ed. Rose. Lips. 1886.
Arnob.	Арнобий. «Против язычников». Arnobii Adversus nationes, rec. Reifferscheid. Vindobonae 1875.
Artemidori (Daldiani) Onirocriticon libri V rec. Hercher Lips. 1864.	
Arriani quae exstant omnia ed. Roos. I Lips. 1926.	
Athen.	Атеней «Софисты за обеденным столом». Athenaei Deipnosophistae ed. Kaibel I—III Lips. 1923—1927.
Athenag. Suppl.	Афинагор «Мольба за христиан». Athenagorae philosophi opera. ed. Otto. Jenae. 1857.
Auct. myth. lat.	Латинские мифографы. Auctores mythographi latini, emend. van Staveren Lugd. 1742.
August. De civ. D.	Августин. «О граде божьем» Augustini de Civitate Dei libri XXII rec. Dombart—Kalb I—II Lips. 1928—1929.
Aul. Gell.	Авл Геллий «Аттические ночи» Gelli noctes Atticae libri XX, ed. Hosius I—II 1903.
Auson. Epigramm.	Авсоний «Эпиграммы» См. Ausonii opuscula.
Ausonii opuscula rec. Peiper Lips. 1886.	
Babrii fabulae Aesopeae ed. Schneidewin Lips. 1901.	
Bacchylid.	Вакхилид. Bacchylidis carmina cum fragmentis. Post Blaß et Sueß quintum ed. Snell 1934.
Bucolici Graeci ed. Ahrens Lips. 1928.	
Caesaris commentarii ed. Klotz I Lips. 1935.	
Callim. Hymn.	Каллимах «Гимны». Callimachea ed. Schneider I—II Lips. 1870—73.
Callim. frg.	Каллимах. «Фрагменты» —
Catull.	Катулл. «Сборник стихотворений» Catulli Veronensis liber rec. Merrill Lips. 1923.
Cedren. Hist. Comp.	Кедрен «Сокращенное руководство по истории» G. Cedrenus, I. Scylitzae ope ab. Bekkero emend. I—II 1838—39.
Censorini de die natali liber ed. Hultsch Lips. 1867.	
Cic. Acad.	Цицерон «Академические очерки» Ciceronis, scripta quae manserunt omnia XII Academicorum reliquiae rec. Plasberg. Lips. 1922.
— Ad fam.	— «Письма к близким» — IX Epistulae ad familiares rec. Sjögren Lips. 1924—1928.
— Ad Quint. fratr.	— «Письма к брату Квинту» — XI Epistulae ad Quintum fratrem, rec. Sjögren, Lips. 1914.
— Brut.	— «Брут» — II «Brutus» rec. Reis. Lips. 1934.
— De amic.	— «О дружбе» XIV Laelius de amicitia rec. Simbeck, Lips. 1917.
— De divin.	— «О прорицании» XIV De divinatione rec. Ax.

Cic. De fin.	Цицерон «О границах добра и зла» XIII De finibus bonorum et malorum ed. Schiche Lips. 1915.
— De legg.	— «О законах» — XII «De legibus»
— De nat. deor.	— «О природе богов» — XIV De natura deorum, ed. Plasberg, Lips. 1933.
— De off.	— «Об обязанностях» — XV De officiis rec. Atzeri Lips. 1932.
— In Verr.	— «Речи против Верреса» V In Verrem rec. Klotz Lips. 1922—23.
— Tusc.	— «Тускуланские беседы» — XIII Tusculanae disputationes rec. Pohlenz Lips. 1918.
Claudian. De rapt. Proserp.	Клавдиан «О похищении Прозерпины» Claudiani carmina ed. Koch. Lips. 1893.
— De sext. cons. Hon. Aug.	«О шестом консульстве Гонория Августа»
— epigr.	— Эпиграммы —
— In Rufin.	«Против Руфина» —
Clem. Alex. Protr.	Климент Александрийский «Увещания» Clementis Alexandrini Opera omnia ed. Dindorf Oxon. 1869. (имеется новейшее изд. Stählin I—III)
— Str.	— «Ковры» II—III —
Clem. R. Hom.	Климент Римский «Беседы» Clementis Rom. quae feruntur homiliae ed. Dressel, Götting. 1853.
Cornut.	Корнут «Сокращенное изложение греческой теологии» Cornuti theologiae Graecae compedium, rec. Lang Lips. 1881.
Cyrill. c. Jul.	Кирилл Александрийский «Против Юлиана». См. Julian adv. Christ.
D. в цитатах из греческих лириков — см. Anth. lyr. gr.	
D. в цитатах из досократиков — см. Fragmente der Vorsokratiker.	
Damasc.	Дамасский «О первых принципах». Damascii sucessoris dubitationes et solutiones de primis principis, ed. Ruelle I—II Par. 1889.
Demetr. Sceps.	Деметрий Скепсийский. Demetrii Scepsii quae supersunt, Gaede 1880.
Demosth. orat.	Демосфен «Речи». Demosthenis orationes ed. Fuhr I—III, Lips. 1911—1928.
Diod.	Диодор Сицилийский «Историческая библиотека» Diodori bibliotheca historica edd. Vogel-Fischer I—V Lips. 1888—1906.
Diog. L	Диоген Лаэрций «Биографии и учения философов». Diogenis Laertii. «De clarorum philosophorum vitis. etc, ed. Cobet Par. 1878.
Dionis Cassii historia Romana ed. Dindorf I—V Lips. 1863—65.	
Dion- Chrys.	Дион Хризостом, «Речи». Dionis Chrysostomi orationes ed. Dindorf, I—II, Lips. 1857.
Dionisii Longini quae supersunt ed. Weiske Oxon. 1820.	
Dion. Hal. Ant. Rom.	Дионисий Галикарнасский. «Римские древности». Dionysii Halicarnasei quae exstant. ed. Jacoby I—IV Lips. 1885—1905.

Dion. Opusc. — Дионисий Галикарнасский «Произведения риторические и критические ed. Usener-Radermacher V—VI Lips. 1899—1929.

Donati interpretationes Vergilianae, ed. Georgi I—II Lips. 1905—6

EGF — Фрагменты греческих эпических писателей Epicorum graecorum fragmenta ed. Kinkel I 1877.

Epicteti dissertationes ab Arriano digestae, ed. Schenkl, Lips. 1916.

Epicurea ed. Usener Lips. 1887.

Etym. Gud. — «Этимологик Гудианов» Etymologicum Gudianum, ed. Sturz, Lips. 1819 (имеется новое изд. de Stephani Lips. 1909—1920 слл.)

Etym M. — «Большой этимологик» Etymologicon Magnum. ed. Sylburgii-Schaeferi Lips. 1816. (имеется издание Gaisford 1848).

Euphorionis fragmenta. Schneidweiler Euph. fragm. Diss. Bonn. 1908.

Eur. Alc. — Еврипид. «Алкеста». Euripidis tragoediae ed. Nauck. I Lips. 1912—1921.

— Andr. — «Андромаха» — I

— Bacch. — «Вакханки» — I

— Cretenses — «Критяне» Berliner Klassiker Texte. Berl. 1907.

— Cycl. — «Киклоп» Euripidis tragoediae. Nauck II Lips. 1912—1921.

— El. — «Электра» — I

— Hec. — «Гекуба» — I

— Hel. — «Елена» — I

— Heraclid — «Гркалиды» — I

— Hercul. — «Геракл» — I

— Hippol. — «Ипполит» — I

— Ion — «Ион» — II

— Iphig. Aul. — «Ифигения в Авлиде» — II

— Iphig. T. — «Ифигения в Тавриде» — II

— Med. — «Медея» — II

— Or. — «Орест» — II

— Phoen. — «Финикиянки» — II

— Rhes. — «Рес» — II

— Suppl. — «Просительницы» — I

— Tro. — «Троянки» — I

— frg. — «Фрагменты». См. TGF.

Euseb. Praep. evang. — Евсевий Кесарийский «Об евангельском приготовлении». Eusebii Caesariensis opera, ed. Dindorf I—II, Lips. 1867.

Eustath. — Евстафий. Eustathii commentarii ad Homeri Iliadem ed Odysseam, ed. Stallbaum I—VII Lips. 1825—1830.

— Il. см. Eustath.

— Od. см. —

Excerpt. Vat. — Ватиканские извлечения см. Mythographi graeci III 2

Firmic. Matern. De err. profan. relig. Фирмик Матерн «Об ошибочности нечестивых верований». Firmici Materni De errore profanarum religionum ed. Ziegler. Lips. 1907.

FHG — «Фрагменты греческих историков» Fragmenta historicorum graecorum ed. C. Müller I—IV 1848—1853 (Имеются более поздние издания и V том)

Fragmente der vorsocratiker griechisch und deustch von H. Diels I—III Berl. 1922 (Имеется более позднее 6-ое издание 1951 г.)

Flori, L. Annaei, epitomae libri II, ed. Roßbach, Lips. 1896.

Fulgentii Planciadi Expositio sermonum antiquorum в изд. Nonius Marcellus de proprietate sermonis Lips. 1826.

Fulg. — Фульгенций «Три книги мифологии» Fulgentii F. Planciadis Opera ed. Helm Lips. 1898.

Geogr. Gr. min. — «Греческие менее значительные географы» «Geographi graeci minores». ed. Müller 1885—1861.

Heliodori Aethiopica ed. Bekker Lips. 1855.

Heraclit. De incred. — Гераклит «О невероятном». См. Mythographi graeci III 2

Heraclitus см. Fragmente der Vorsocratiker

Hermiae in Phaedr. — Гермий Александрийский Комментарии на «Федра» Платона. Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia. ed. Couvreur, Par. 1901.

Herod. — Геродот «История». Herodoti historiarum libri IX edd. Dietsch-Kallenberg I—II Lips. 1933—1935.

Herodiani Ab excessu divi Marce libri VIII, ed. Stavenhagen 1922.

Herodian. De nom. monodic. — Геродиан «Об единичных словах» Herodianus ed. Lentz II 2 Lips. 1870.

Herondas frg. — Геронд. «Фрагменты». «Herondae mimiambi, etc.» ed. Crusius. Lips. 1914.

Hesiod. Opp. — Гесиод «Труды и дни». Hesiodi carmina ed. Rzach. Lips. 1913.

— Scut. — «Щит Геракла» —

— Theog. — «Теогония» —

— Frg. — Фрагменты —

Hesych. — Гесихий Александрийский «Лексикон» Hesychii Alexandrini Lexicon rec. Schmidt I—V Ienae 1858—1868.

Himer. Ecl. — Гимерий «Эклоги». Philostratorum et Callistrati, opera, Himerii sophistae Declamationes, emend. Dübner. Par. 1878.

— Orat. — «Речи» —

Hist. graec. min. — Греческие менее известные историки» Historici graeci minores ed. Dindorf I—II Lips. 1870—71.

Hom. Il. — Гомер. «Илиада». Homeri carmina edd., Dindorf-Hentze I—II Lips. 1930—1935.

— Od. — «Одиссея» —

Homeri opera. Allen V Oxon. 1912.

Horat. Ar. poet. — Гораций «О поэтическом искусстве». См. Horat Epist.

— Carm. — «Стихотворения» Horati carmina ed. Vollmer Lips. 1931.

— Carm. saccul. — «Юбилейный гимн» —

Ep. — «Эподы»

— Epist. — «Послания»

— Sat — «Сатиры» —

Hyg. Astr.	Гигин «Астрономические очерки» Hygini Astronomica, ed. Bunte, Lips. 1875.
Hyg. Fab.	Гигин «Сказания». Hygini fabulae, ed. Schmidt Lips. 1872 (имеется позднейшее издание Terzagi, 1934).
Hymn. Hom.	«Гомеровские гимны» Hymni Homerici ed. Baumeister Lips. 1915.
Hymn. Mag. in Sel.	Магический гимн к Селене. см. Orphica
Hymn. Orph.	«Орфические гимны» см. Oprhica
Iambl. De myst.	Ямвлих «О мистериях» Iamblichi De mysteriis liber ed. Parthey Berl. 1857.
— De vit. Pyth	— «О Пифагорейской жизни». Jamblichi de vita Pythogorica liber rec. Nauck Petropoli 1884.
— In Nicom. arithm. introd.	— «На арифметику Никомаха». In Nicomachi arithmeticam introductionem ed. Pistelli Lips. 1894.
— Protr.	— «Увещание» Iamblichi Protrepticus ed. Pistelli 1888.
Ibvc.	Ивик. Фрагменты. см. Anth. lvr. graec., а также PLG
Io. Malal. chron.	Иоанн Малала «Хронография» Ioannis Malalae Chronographia rec. Dindorf Bonn. 1831.
Isid. Etym.	Исидор «Происхождение слов» Etymologiarum libri XX ed. Otto, Lips. 1833.
Isocr.	Исократ «Речи». Orationes ed. Benseler-Blaß I—II Lips. 1913—1927.
Iulian adv. Christ.	Юлиан «Против христиан». Scriptorum Graecorum qui christ. Imp. relig. III Iuliani imp. libri ed. Neumann Lips. 1880.
— or.	— «Речи». Iulianis opera queae supersunt rec. Hertlein I—II Lips. 1875—76.
Iustin Dial. c. Triph.	Юстин «Разговор с Трифоном Иудеем». Iustini philosophi opera quae supersunt ed. Otto I, 2 Ienae. 1887.
— Coh.	Юстин «Увещание к грекам» Cohortatio ad Graecos» III 1881.
Iustini epitome historiarum Philippicarum	Pompei Trogi post Ruehl ed. Seel. Lips. 1935.
Iuvenalis satirarum libri V	ed. Hermann, Lips. 1926.
Lact. Inst. divin.	Лактанций «Божественные установления» Lactantius opera omnia rec. Brandt I—II Wien 1890—1897.
Lact. Plac.	Лактанций Плацид «Изложение Метаморфоз Овидия» см. Auct. myth. lat.
act. Plac. In Stat. Theb.	Лактанций Плацид. Комментарии к «Фиваиде» Стация. Statii opera, III Lactantii Placidis commentaria ed. Janke 1898.
Lexicon Vindobonense ed.	Nauck. Petropoli 1867.
Liban. Decl.	Либаний «Декламации» Libanii opera, ed Foerster V—VII Lips. 1909—1913.
— Orat.	— «Речи» — I—IV Lips. 1903— 1908.
— Progimn. ethop.	— «Упражнения. Характеристики» —

— Progimn. loc. comm.	«Упражнения. Общие места»
— Progimn. narr.	— «Упражнения. «Рассказы». VIII Lips. 1915.
Liv.	Тит Ливий «История Рима с основания города» T. Livi Ab urbe condita, ed. Weißenhorn—Müller Hereus I—IV Lips. 1930—33.
Lucani de bello civili libri X ed. Hosius, 1913.	
Luc. Alex.	Лукиан «Александр, или лже-пророк» Luciani opera ed. Jacobitz II Lips. 1913.
— Anach.	— «Анахарсис» — III 1913.
— Bis. acc.	— «Дважды обвиненный» —
— Char.	— «Харон, или перевозчик» — I 1921.
— De dea syr.	— «О сирийской богине» — III 2, 1891
— De dom.	— «О доме» — III 1913
— De electr.	— «Об янтаре» —
— De salt.	— «О пляске» — II 1913.
— Deor. dial.	— «Разговоры богов» — I 1921.
— Dial. mort.	— «Разговоры в царстве мертвых» —
— Dial. mar.	— «Морские разговоры» —
— Hist.	— «О том, как нужно писать историю» — II 1913.
— Jupp. conf.	— «Зевс уличаемый» —
— Jupp. trag.	— «Зевс трагический» —
— Philops.	— «Любитель лжи» — III 1913.
— Pisc.	— «Рыбак» — I 1921.
— Sacrif.	— «О жертвоприношениях» — I 1921.
— Ver. hist.	Лукиан «Правдивые истории» — II 1913.
Lucr.	Лукреций «О природе вещей» Lucretii de rerum natura libri VI rec. Martini. Lips. 1934.
Lycophr.	Ликофрон «Александра» ed. Kinkel Lips. 1880.
Lycurg frg.	Ликург «Фрагменты» См. Orat. Attic. frg.
Lyd. De mens	Лид «О месяцах» Lydi De mensibus liber ed. Wünsch, Lips. 1898.
Macrob. Sat.	Макробий «Сатурналии». Macrobii Saturnalia et comment. in somnium Scipionis ed. Eyssenhardt, Lips. 1893.
— Somn. Scip.	— «Комментарий ко сну Сципиона»
Maneth.	Манефон см. FHG
Martial.	Марциал «Эпиграммы». Martialis epigrammaton libri ed. Heraeus Lips. 1925.
Mart. Cap.	Марциан Капелла Martianus Capella ed. Eyssenhardt Lips. 1866 (Имеется более позднее издание Dick, 1925)
Max. Tyr.	Максим Тирский «Философские сочинения» Maximi Tyrii Philosophumena ed. Hobein, Lips. 1910.
Melae Pomponi «De chorographia libri III ed. Frick, Lips. 1880.	
Meleagr. in Anthol. Pal.	Мелеагр см. Anthol. Pal.
Menandr. frg.	Менандр «Фрагменты». Fragmenta comicorum graecorum Meineke, IV Berol. 1841.
Menandri Rhetoris De genere demonstrativo. Rhetores graeci ed. Walz IX Stuttgart. 1836.	
Min. Fel.	Минуций Феликс «Октавий» Minucii Felicius Octavius ed. Waltzing Lips. 1931.
Mosch.	Мосх «Европа». См. Bucolici Graeci
Musici scriptores graeci, ed. Jan, Lips. 1895.	

Mythographi Graeci I Apollodori bibliotheca etc., ed. Wagner Lips. 1926.	
	II 1 Parthenii narrationes amatoriae ed. Sakolowski Antoninus Liberalis ed. Martini Lips. 1896.
	III 1 Pseudo-Eratosthenis catasterismi ed. Olivieri Lips. 1897.
	— 2. Palaephati de incredibilibus. Heracliti de incredibilibus. Excerpta Vaticana. ed. Festa Lips. 1902.
Myth. Vat.	«Ватиканские мифографы». Scriptores rerum mythicarum Latini tres ed. Bode I—II Cellis 1834.
Nepotis vitae ed. Halm, cur. Fleckeisen Lips. 1935.	
Nicandr. Ther.	Никандр «О животных». Theriaca et alexipharmaca rec. Schneider Lips. 1856.
Nonn. Abbas orat. II contr. Julian	Нонн Комментарии на речь Григория Назианского против Юлиана Migne. Patrologiae cursus completus ser. gr. 36.
Nonn. Dion.	Нонн Панополитанский «Песни о Дионисе» Nonni Panopol. Dionisiacorum libri ed. Ludwich I—II Lips. 1909—1911.
Olympiod. In I Alcib.	Олимпиодор «Комментарии на первого Алкивиада Платона». Commentarii in Platonis Alcibiadem ed. Creuzer. Francof. 1821—25.
— In Phaed.	— «Комментарий на «Федона» Платона». ed. Norvin Lips. 1913.
— In Phileb.	— «Комментарии на «Филеба» Платона». Platonis Philebus etc. Accedunt Olympiodori scholia in Philebum ed. Stallbaum Lips. (1820) 1826.
Oppian. De ven.	Оппиан. «Об охоте». См. Poetae bucolici et didactii
— De pisc.	— «О рыбной ловле» —
Orat. Attic. frg.	«Аттические ораторы». «Фрагменты» Oratores Attici ed. Müller II Par. 1846—1858.
Or. Chald.	Халдейские оракулы. Kroll. De oraculis Chaldaicis. I Bresl. 1894.
Orig. c. Cels.	Ориген против Цельса. Origenis contra Celsum ed. Selwyn Lond. 1876.
Orph. см. Orphica.	
Orph. Argon.	«Орфическая Аргонавтика. См. Orphica.
Orph. Lith.	Орфические стихи о камнях». См. Orphica
Orph. Test.см. Orph. vit. frg.	
Orph. frg.	Фрагменты орфиков. Orphicorum fragmenta Col. Kern Berol. 1922.
Orph. vit. frg.	Фрагменты о жизни и деятельности Орфея см. Orph. frg.
Orphica	Орфические сочинения. Orphica rec. Abel. Lips. 1885.
Ovid. Amor.	Овидий «Любовные элегии». Ovidii Nasonis carmina ed. Ehwald I Lips. 1916.
— Ars amat.	— «Искусство любви» —
— Epist. ex. Pont.	— «Письма с Понта» — III 1 Ehwald — Lenz 1922.
— Fast.	— «Фасты» — III 2 1932.

— Heroid.	— «Героини» — I 1916.
— Ibis	— «Ибис» — III 1922.
— Met.	— «Метаморфозы» — II 1931. ed. Merkel—Ehwald
— Remedia amoris ed. Ehwald I 1916.	
— Trist.	— «Тристии» III 1 1922.
Paleph.	Палефат «О невероятном» См. Mithogrphii Graeci III 2
Parthenii narrationes amatoriae	Парфений «Любовные рассказы» — II 1
Paus.	Павсаний «Описание Эллады» Pausanii Graeciae descriptio ed. Spiro I—III Lips. 1903.
Persii satirarum liber ed. Hermann Lips. 1915.	
Phaedri fabulae Aesopiae ed. Müller Lips. 1928.	
Pherec.	Ферекид см. FHG I
Philarg.	Филагирий «Объяснение к «Буколикам» Вергилия»
Philargyrii grammatici	explanatio in Bucolica Vergilii. См. Appendix Serviana.
Philoch.	Филохор. См. FHG.
Philodem. De piet.	Филодем «О благочестии» Philodems. Über Frömmigkeit bearb. u. erläut. vom Gomperz. Der Text (griechisch) u. photo-lith. Herculanische Studien. Heft II. Leipz. 1866.
Philostr. Apoll.	Филострат Афинский «Жизнь Аполлония Тианского». Philostratorum et Callistrati opera, recogn. Westermann I Par. 1878.
— Epist.	Филострат Лемносский «Письма» — W
— Heroic.	— «О героях» —
— Imag.	— «Картины» —
Philostr. Soph.	Филострат Афинский «Биографии софистов»
— Soph. dedicat.	— «Вступление к биографиям софистов». —
Philostr. iun. Imag.	Филострат Младший «Картины» —
Phot.	Фотий «Библиотека». Photii bibliotheca ed. Bekker I—II Berol. 1824—25.
— Lex, Фотий «Лексикон», Photii Lexicon rec. Naber I—II Lugd. 1864.	
Phrynich frg.	Фриних «Фрагменты» См. TGF
Pind. Isthm.	Пиндар «Истмийские оды». Pindari carmina ed. Schroeder Lips. 1930.
— Nem.	Пиндар. «Немейские оды» —
— Ol.	— «Олимпийские оды» —
— Pyth.	— «Пифийские оды» —
— frg.	— «Фрагменты» —
Plat. Apolog.	Платон «Апология Сократа». Platonis dialogi ed. Hermann I Lips. 1931.
— Charm.	Платон «Хармид» — III 1931.
— Conv.	— «Пир» — II 1927.
— Crat.	— «Кратил» — II 1925.
— Crito	— «Критон» — I 1931.
— Epist.	— «Письма» — VI 1922.
— Ion	— «Ион» — III 1935.
— Legg.	— «Законы» — V 1920.
— Men.	— «Менон» — III 1932.
— Minos	— «Минос» — IV 1925.
— Prot.	— «Протагор» — III 1931.
— Phaed.	— «Федон» — I 1931.

— Phaedr.	— «Федр» — II 1927.
— R. P.	— «Государство» — IV 1928.
— Tim.	— «Тимей» IV 1925
Plauti comoediae ed. Goetz-Schoell I—VII Lips. 1913—1931.	
	II Bacchides Captivi 1931.
Plauti	IV Menaechmi 1913 (1935)
	V Mostellaria 1913 (1927)
PLG	«Греческие лирические поэты». Poetae lyrici Graeci ed. Bergk I—III 1919—1923.
Plin. Nat. hist.	Плиний «Естественная история» Plini. Historiae naturalis libri XXXVII, I—II, Par. 1848—1850.
(Имеется более позднее издание Plini Naturalis historia libri XXXVII ed. Jan-Mayhoff I—V Lips. 1892—1933).	
Plotin	Плотин «Эннеады» Plotini Enneades. ed. Volkmann I—II Lips. 1883—84.
Plut. Agis.	Плутарх «Агис» Plutarchi vitae parallelae» ed. Lindskog-Ziegler III 1 Lips. 1915.
— Alex.	— «Александр» — II 2, 1935.
— Arat.	— «Арат» — III 1, 1915.
— Arist.	— «Аристид» — I 1 1914.
— Camill.	— «Камилл» —
— Cic.	— «Цицерон» — I 2 1914.
— Lyc.	— «Ликург» — III 2, 1926.
— Luc.	— «Лукулл» — I 1 1914.
— Marcell.	— «Марцелл» — II 2, 1935.
— Nici	— «Никий» — I 2, 1914.
— Numa	— «Нума» — I 1, 1914
— Pelop.	— «Пелопид» — II, 2, 1935.
— Pericl.	— «Перикл» — I 2, 1914.
— Pyrrh.	— «Пирр» — III 1, 1915.
— Rom.	— «Ромул» — I 1, 1914.
— Sol.	— «Солон» — I 2, 1914.
— Sull.	— «Сулла» — III 2, 1926.
— Themist.	— «Фемистокл» — I 1 1914.
— Thes.	— «Тезей» —
— Amator.	— «Влюбленный» Plutarchi Moralia ed. Bernardakis IV 1892 (имеется новое издание Hubert—Nachstädt, Paton, Pohlenz, Sieveking, Titshener, Wegehautp. 1925 слл. Teubn)
— An seni sit.	— «Может ли государство управляться старцем» — V 1893.
— Brut. rat.	— «О пользовании разумом неразумными существами» — VI 1895
— Consol. ad Apoll.	— «Утешение к Аполлонию» — I 1888.
— De adulat.	— «О том, как отличить льстеца от друга»
— De def. or.	— «О падении оракулов» — III 1891.
— De esu carn.	— «Об употреблении в пищу мяса — VI 1895.
— De ei delph.	— «О дельфийском ei» — III 1891.
— De frat. am.	— «О братской любви» —
— De garrul.	— «О болтливости» —
— De gen. Socr.	— «О демоне Сократа» — II 1889.
— De Is. et. Os.	— «Об Изиде и Озирисе» — II 1889.
— De lat. viv.	— «О скрытой жизни» — VI 1895.
— De mus.	— «О музыке» — VI 1895.

— De prim. frig. — «О первохолоде» — V 1893.
— De Pyth. orac. — «Об оракулах «пифии» — III 1891.
— De sera num. — «О тех, которых божество наказывает не сразу» —
Plut. De sollert. anim. — «Об уме животных» — VI 1895.
— Institut. lac. — «Лаконские учреждения» — II 1889.
— Mulier. virt. — «Женские добродетели» — II 1889.
— Non posse suav. — «О невозможности приятной жизни по Эпикуру» — VI 1895.
— Plat. phil. — «Мнения философов» — V 1893.
— Quest. conv. — «Застольные вопросы» — IV 1892.
— Quest. graec. — «Греческие вопросы» — II 1889.
— Quest. rom. — «Римские вопросы» —
— frg. — «Фрагменты» — VII 1896.
Poetae latini minores ed. Baehrens I—V Lips. 1879—1883 (переработка 1911—1935)
Poetae bucolici et didactici ed. Lehrs-Koechly Par. 1846, 1851.
Poll. Поллукс «Словарь» Pollucis onomasticon ed. Bethe I—II Lips. 1900—1931.
Polyaeni strategemata ed. Woelffin-Melher, Lips. 1887.
Polyb. Полибий «История». Polibii Historiae ed. Dindorf-Büttner-Wobst I—V Lips. 1903—1929.
Porphyr. De abst. Порфирий «О воздержании» Porphyrii opuscula, selecta ed. Nauck. Lips. 1886.
— De antr. nymph. — «О пещере нимф»
Porphyrii De philosophia ex oraculis harienda librorum reliquae ed. Wolff Berol. 1856.
— Histor. philos. frg. Порфирий «Историко-философские фрагменты. Porphyrii opuscula selecta ed. Nauck, Lips. 1886.
— Vit. Pyth. Порфирий «Жизнь Пифагора»
Prisc. Per. Прискиан «Описание» См. Poetae latini minores V.
Probi qui dicitur in Vergilii Bucolica et Ceorgica commentarius см. Appendix Serviana.
Procl. Chrest. Прокл «Хрестоматия» Homeri opera Allen V Oxon. 1912.
— Hymn Прокл «Гимны» Eudociae Augustae Procli Lycii, Claudiani carmina ed. Ludwich, Lips. 1897.
— In I Alcib. — «Комментарии на 1 Алкивиада Платона» Procli In. I Alcibiadi Commentarii, ed. Creuzer Francof. 1821—1825.
— In Crat. — «Комментарий на Кратила Платона» Procli In Cratylum commentarii ed. Pasquali Lips 1908.
— In Parm. — «Комментарий на Парменида Платона Procli phlosophi Platonici opera inedita emend. V. Cousin Par. 1864.
— In R. P. «Комментарий на Государство Платона». Procli in Platonis rem publicum commentarii ed. Kroll I—II Lips. 1899—1901.
— In Tim. — «Комментарий на Тимея Платона». Procli in Timaeam commentarii ed. Diehl I—III 1903—1906.
— Theol. Plat. Прокл «Комментарий на богословие Платона» Procli in Platonis theologiam ed. Portus, Hamb. 1618.
Propertii elegiarum libri IV ed. Hosius Lips. 1932.

Ps. Arist. De mundo	Псевдо-Аристотель «О мире» Aristotelis opera III Par. 1854 (Didot).
Ps. Erat. Catast.	Псевдо-Эратосфен «Превращение в звезды» См. Mythographi graeci, III I
Ps.-Jambl. Theol. ar.	Псевдо-Ямвлих «Теологумены арифметики» (Jamblichi) Theologumena arithmeticae ed. De Falco, Lips. 1922.
Ps.-Long. De sublim.	Псевдо-Лонгин «О возвышенном» Rhetores Graeci ed. Spengel-Hammer I Lips. 1894.
Ps.-Plut. De fluv. et mont. nom.	Псевдо-Плутарх «О названиях рек и гор». Plutarchi moralia ed. Bernardakis VII 1896.
— De vit. et poes Hom.	— «О жизни и творчестве Гомера» —
— Proverb.	— «Собрание пословиц» —
Ptol. Geogr.	Птоломей «География» Ptolomei Geographia ed. Müller I—II Par. 1883—1901.
Quint. Smyrn.	Квинт Смирнский «Послегомеровский эпос» Quinti Smyrnaei Posthomericorum libri XIV ed. Zimmermann, Lips. 1891.

Quintiliani institutio oratoria ed. Radermacher I—II Lips. 1907—1935.

Remains of old latin, newly edited and translated by E. H. Warmington I—III 1935—1938.

Rhet. Gr.	Греческие риторы. Rhetores graeci, ed. Walz Lips. 1836. (более позднее изд. Spengel-Hammer 1892—1931).
Rufin. in Anthol. lat.	Руфин Антиохийский. Рассказ о Пасифае. Anthologia Latina ed. Riese I 2, Lips. 1870.

Sallustii De diis et mundo. Philosophorum graecorum fragmenta, ed. Mullach, III Par. 1881)

Sallust. Hist.	Саллюстий «Исторические фрагменты» Sallustii Catilina et Jugurtha, rec. Ahlberg Lips. 1932.
Sapph.	Сапфо. Фрагменты. См. Anth. lyr. gr.
Schol. Aeschyl. (к той или иной трагедии см. Aeschyl.)	Схолии к Эсхилу. Aeschyli tragoediae superstites et deperditarum fragmenta ed. Dindorf III Scholia Graeca. Oxon. 1851.
— Apoll. Rhod.	— к Аполлонию Родосскому Apollonii Rhodii Argonautica emend. Merkel II scholia vetera ed. Keil. II, 1854
— Arat. Phoen.	— к «Небесным явлениям» Арата. Commentariorum in Aratum reliquiae ed. Maass. Berol. 1898.
— Aristoph. (к той или иной комедии см. Aristoph.	— к Аристофану. Scholia Graeca in Aristophanem, ed. Dübner. Par. 1843.
— Dem.	— к Демосфену см. Orat. Attic. frg. II
— Eur. (к той или иной трагедии см. Eur.)	— к Еврипиду. Euripidis tragoediae et fragmenta rec. Dindorf IV—VII Scholia, Lips. 1863.
— Il.	— к «Илиаде» Гомера. Scholia Graeca in Homeri Iliadem ed. Dindorf Oxon. — Lips. I—IV 1875—77.
— Od.	— к «Одиссее» Гомера. Scholia graeca in Homeri Odysseam — I—II 1855.

— Pind. (к тем или иным одам см. Pind.)	— к Пиндару. Pindari opera quae supersunt ed. Boeckh II, 1 Scholia integra, Lips. 1819.
— Plat. (к тому или иному диалогу Платона см. Plat.)	— Схолии к Платону. Platonis opera ed. Hermann VI Lips. 1927.
— Soph. (к той или иной трагедии см. Soph.)	— к Софоклу. Scholia in Sophoclis tragoedias septem ed. Elmsley—Dindorf I—II Oxon — Lips. 1825—1852.
— Theocr.	— к Феокриту. Bucolicorum graecorum Theocriti Bionis Moschi reliquiae II Scholia ed. Ahrens, Lips. 1859.
SEG	Греческие эротические писатели Scriptores erotici Graeci ed. Hercher I—II Lips. 1858—59.
Sem. Del.	Сем Делосский см. FHG IV
Senecae opera I, 1 Dialogorum libri XII ed. Hermes. Lips. 1923.	
	II Naturalium questionum libri VIII ed. Gercke Lips. 1907.
	III Epistulae ed. Hense Lips. 1914.
Sen. epist.	Сенека «Письма». См. Senecae opera III
Senecae tragoediae	ed. Reiper-Richter Lips. 1921.
Sen. Phoen.	Сенека «Финикиянки». Senecae tragoediae ed. Peiper-Richter. Lips. 1921.
— Thyest.	— «Фиест» —
— Tro.	— «Троянки» —
Serv. Verg. Aen.	— Сервий «Комментарий к Энеиде Вергилия» Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Aeneidos libros commentarii rec. Thilo-Hagen I—II Lips. 1922—1923
— Buc.	— «Комментарий к Буколикам Вергилия» — III 1 Lips. 1927.
— Georg.	— «Комментарий к Георгикам Вергилия» — III 2 Lips. 1927.
Sexti Empirici opera ed. Mutschmann I—II Lips. 1912—1914.	
Silii Italici Punica ed. Bauer I—II 1890—1892.	
Simonides	Симонид Кеосский. Фрагменты. См. Anth. lyr. gr. и PLG
Simplic. De caelo	Симплиций «Комментарий на трактат Аристотеля о небе» Simplicii De caelo, ed. Heiberg, Berol. 1894.
Socr. Hist. eccl.	Сократ Схоластик «Церковная история». Socrates scholasticus ed. Hussey I—III Oxf. 1853.
Solin.	Солин. «Собрание достопримечательностей» C. J. Solini Collectanea rerum memorabiliam rec. Mommsen, Berol. 1864.
Soph. Ai.	Софокл «Аякс». Sophoclis tragoediae ed. Dindorf-Mekler 1914.
— Antig.	— «Антигона» —
— El.	— «Электра» —
— O. R.	— «Эдип царь» —
— O. C.	— «Эдип в Колоне» —
— Phil.	— «Филоктет» —
— Trach.	— «Трахинянки» —
— frg.	— Фрагменты. См. TGF
Stat. Achill.	Папиний Стаций «Ахиллеида» Statii Papinii opera ed. Klotz II 1 Lips. 1926.

— Silv. — «Сильвы» — 1 1911.
— Theb. — «Фиваида» — II 2 1908.
Steph. Byz. Стефан Византийский «Народоведение» Stephani Byzantini Ethnica ed. Meineke Berol. 1850.
Stesichorus Стесихор «Фрагменты» См. Anth. lyr. gr.
Stobaei anthologii libri duo priores qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae rec. Wachsmuth I Berol. 1884.
Strab. Страбон «География» Strabonis Geographica ed. Meineke I—III Lips. 1915—1925.
Suetoni Tranquilli opera ed. Ihm I Lips. 1933.
Suid. Свида «Лексикон» Suidae Lexicon ed. Bernhardi I 1—2, II 1—2 Lips. 1834—53 (Имеется новейшее издание Suidae Lexicon ed. Adler I—IV Lips. 1928—1936)
SVF Фрагменты древних стоиков Stoicorum veterum fragmenta, ed. Arnim I—IV Lips. 1921—24.
Tacit. Annal. Тацит «Анналы» Taciti libri qui supersunt ed. Halm-Andresen-Köstermann I Lips. 1934.
— Hist. — «История» — II Lips 1930
Tatian Татиан. Tatiani oratio ad graecos ed. Otto, Jenae 1851.
Terentii comoediae rec. Fleckeisen, Lips. 1916.
Tertull. Ad. nat. Тертуллиан «К язычникам» Tertulliani quae supersunt omnia ed. Oehler I—III Lips. 1853—54.
— Apolog. — «Апология»
— De Idololatr. — «Об идолопоклонстве»
TGF Фрагменты греческих трагиков Tragicorum graecorum fragmenta ed. Nauck, Lips. 1882. (Имеется издание 1926 г.)
Themist. Orat. Фемистий «Речи» Themistii orationes ed. Dindorf. Lips. 1832.
Theocr. Феокрит «Идилии» См. Bucolici Graeci
Theogn. Феогнид См. Anth. lyr. Gr.
Theophili Ad Autolycum ed. Otto Jenae 1861.
Theophr. Char. Теофраст «Характеры» Theophrasti Characteres rec. Diels Oxonii 1928.
— Hist. Plant. Теофраст «Описание растений» Theophrasti opera que supersunt omnia ed. Wimmer, I Lips. 1854.
— frg. — Фрагменты — III Lips. 1862.
Thuc. Фукидид «История» Thucydidis de bello Peloponnesiaca libri VIII ed. Hude. I. II 1930—1933.
Timachid. Тимахид См. Athen.
Tirtaeus Тиртей. Фрагменты. См. Anth. lyr. gr.
Triphiodori et Coluthi carmina ed. Weinberger, Lips. 1896.
Tzetz Цец «Эпос до Илиады». Carmina Hesiodi etc. ed. Dübner Par. 1840.
— Chil. — «Хилиады» Historiarum variarum Chiliades ed. Kiessling Lips. 1826.
— Lycophr. — Схолии к Ликофрону Tzetzes scholia in Lycophr. ed. Müller I—III Lips. 1811.
Val. Max. Валерий Максим «Достопримечательности в делах и словах». Valeri Maximi factorum et dictorum memorabilium libri IX ed. Kempf Lips. 1888.

Varr. De l. lat.	Варрон «О латинском языке» M. T. Varronis De lingua latina libri emend. Spengel Berol. 1885.
— De re rust.	Варрон «О сельском хозяйстве» M. T. Varronis Rerum rusticarum libri tres rec. Keil, Lips. 1889.
Verg. Aen.	Вергилий «Энеида» Vergilii Maronis Opera ed. Janell, Lips. 1935.
— Buc.	см. Verg. Ecl.
— Cat.	Вергилий «Избранное». См. Poetae latini minores II
— Cir.	— «Цирис» см. Poetae latini minores II
— Culex	— «Комар» см. Poetae latini minores II
— Ecl.	— «Эклоги» Vergilii Maronis Opera ed. Jaenell, Lips. 1930.
— Georg.	— «Георгики» —
Xenocrat. frg.	Ксенократ «Фрагменты». Xenocrates Darstellung d. Lehre u. Sammlung d. Fragmente v. Heinze 1892.
Xenoph. Anab.	Ксенофонт «Анабасис». Xenophontis expeditio Cyri (Anabasis) ed. Hude Lips. 1933.
— Apol.	— «Апология» scripta minora I ed. Thalheim. Lips. 1915.
— Cyrop.	— «Киропедия» Institutio Cyri (Cyropaedia) ed. Gemoll, Lips. 1912.
— De Venat.	— «Об охоте» Scripta minora, II ed. Rühl, 1912.
— Hell.	— «История Греции». Historia Graeca (Hellenica) rec. Hude Lips. 1930.
— Memor.	— «Воспоминания о Сократе». Xenophontis commentarii (Memorabilia) ed. Gilbert, Lips. 1928.
Zenob.	Зенобий. Corpus paroemiographorum graecorum ed. Leutsch-Schneidewin I Gotting. 1839.

СПИСОК РУССКИХ СОКРАЩЕНИЙ

Алекс. — В. Алексеев
Альтм. — М. С. Альтман
Анн. — И. Анненский
Бар. — Н. П. Баранов
Блюмен. — Л. В. Блюменау
Бог. — В. Л. Богаевский
Брюс. — В. Я. Брюсов
Верес. — В. В. Вересаев
Гинцб. — Н. С. Гинцбург
Гнед. — Н. И. Гнедич
Егун. — А. А. Егунов
Жук. — В. А. Жуковский
Зел. — Ф. Ф. Зелинский
Иван. — В. И. Иванов
Ил. — «Илиада» Гомера
и сл. — и следующие (страница, стих, параграф и т. д.)
Карн. — А. Карнеев
Карп. — В. Н. Карпов
Кондр. — С. П. Кондратьев
Корс. — Н. Корсунский
Кузьм. — М. А. Кузьмин
Лат. — В. В. Латышев
Лукьян. — С. С. Лукьянов
Майк. — Валерьян Майков
Маков.— А. Маковельский
Маркиш — С. П. Маркиш
Мищ. — Ф. Г. Мищенко
Недович — Д. С. Недович
Ниленд. — В. О. Нилендер
Од. — «Одиссея» Гомера
Остроум. — Л. Е. Остроумов
перев. — перевод
Петровск. — Ф. А. Петровский
Пиотр. — А. Пиотровский
Преобр. — П. Преображенский
Радц. — С. И. Радциг
Собол. — С. И. Соболевский
Сол. — Владимир Соловьев
Соловьев — С. М. Соловьев
Ст. — стих
стр. — страница
Тахо-Годи. — А. А. Тахо-Годи.
Фемел. — Фемелиди
Фет — А. А. Фет
Холодн. — И. Холодняк
Церет. — Г. Ф. Церетели
Шатерн. — Н. И. Шатерников
Шерв. — С. В. Шервинский
Шестак. — Д. П. Шестаков

Во II части «Аполлон» переводчики Гомера — В. В. Вересаев, Геродота и Страбона — Ф. Г. Мищенко, Павсания — С. П. Кондратьев и «Метаморфоз» Овидия — С. В. Шервинский ввиду частого цитирования этих писателей не упоминаются.

Все остальные переводы без упоминания переводчика принадлежат А. Ф. Лосеву. Слова и выражения переводов, заключенные в квадратные скобки, принадлежат переводчику.

МЕЛКИЕ ЛАТИНСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

Adesp. — фрагмент неизвестного автора
ap. — у
frg. — фрагмент
in — в
p. — страница
post. — после
proem. — вступление
v — слово (в словарях)

Мелкие цифры на месте математического показателя степени указывают на номер издания.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Обзор периодов мифологического развития

Часть I

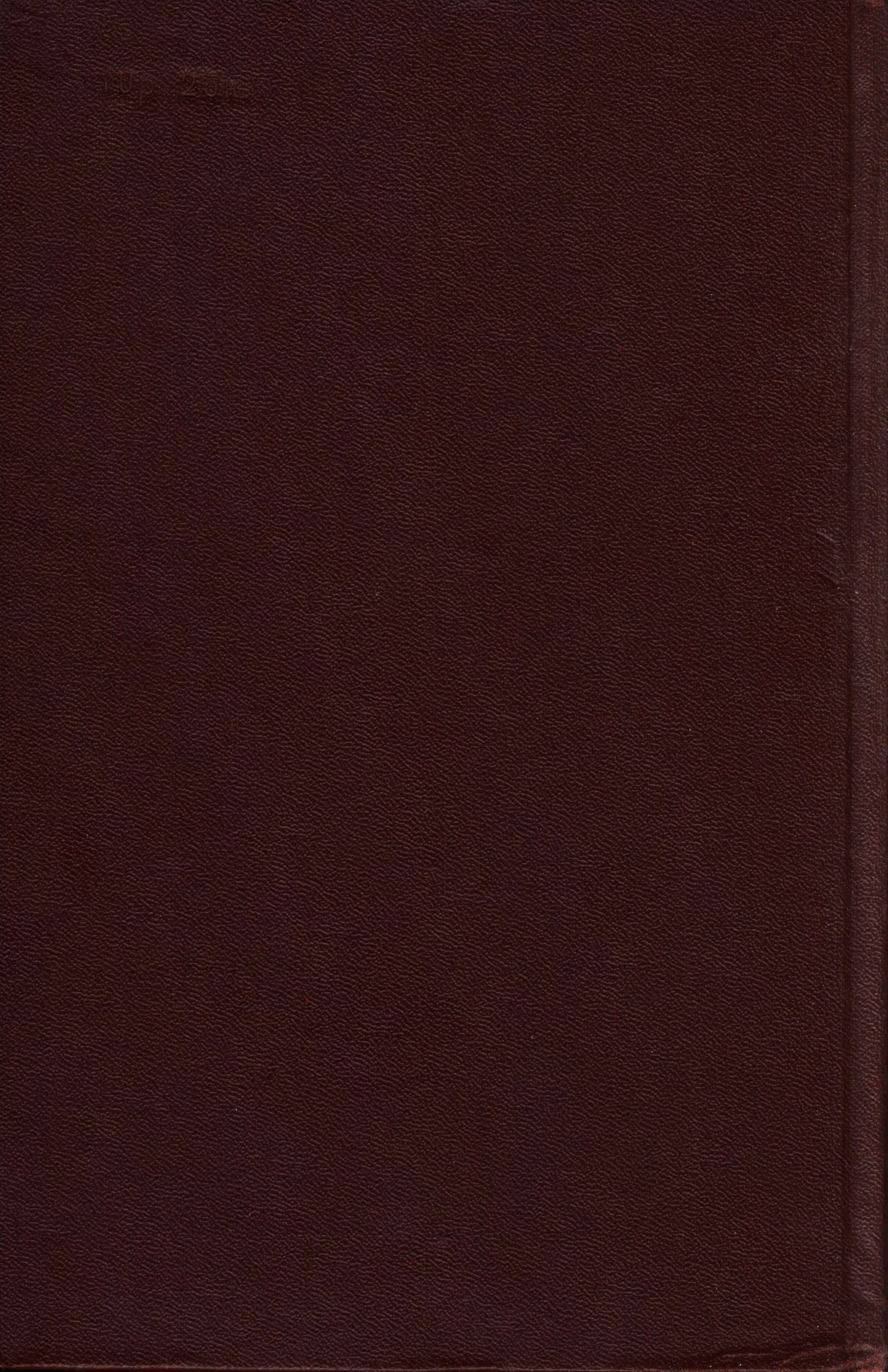
КРИТСКИЙ ЗЕВС

Часть II

АПОЛЛОН

Мифология Аполлона

Аполлон в античной литературе



АНТИЧНАЯ МИФОЛОГИЯ